

Hegel

Interpretaciones fenomenológicas
de la ***Fenomenología del Espíritu***

Herder

HEGEL

Eugen Fink

HEGEL

Interpretaciones fenomenológicas de la *Fenomenología del espíritu*

Traducción de Iván Ortega Rodríguez

Herder

Diseño de la cubierta: Michel Tofahrn
Traducción: Iván Ortega Rodríguez

ISBN: 978-84-254-2607-0

Imprenta:
Depósito legal: B-   -2011

Printed in Spain – Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

I. NOTAS PREVIAS ACLARATORIAS SOBRE EL ENFOQUE COSMO-ONTOLÓGICO EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, DE HEGEL, Y SOBRE EL ACCESO A UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA 13

1. El método fenomenológico y la «cosa misma»: el ser-sí-mismo del hombre y de la cosa. Sustancia – Sujeto 15

2. Ser-en-sí, ser-para-sí y mundo. Los conceptos de Hegel. El «espíritu absoluto» y sus críticos. El ser como claridad (saber, verdad) 30

3. El ser y el saber. Ser del saber y el problema de «la exposición del saber tal y como se manifiesta» en la *Fenomenología del espíritu*. Lo absoluto como lo verdadero 43

II. LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, DE HEGEL. INTERPRETACIÓN DE LA «INTRODUCCIÓN» Y DE LAS PARTES «CONCIENCIA», «AUTOCONCIENCIA» Y «RAZÓN» 57

A. Introducción

4. La polémica de Hegel contra una teoría del conocimiento previa a la filosofía. Determinación

de la esencia de la verdad. Elucidación del concepto de «la exposición del saber tal y como se manifiesta» 59

5. Investigación y examen de la «realidad del conocimiento» 73

B. Conciencia

a) La certeza sensible, o el esto y la suposición 87

6. Exposición general del problema: «la esencia de la verdad». División del capítulo. Exposición y primer examen de la «certeza sensible» 87

7. Continuación del primer examen: ahora y aquí. Segundo examen: la certeza sensible del yo. Comienzo del tercer examen 100

8. Continuación del tercer examen: la totalidad de la certeza sensible. Resumen de los resultados de los tres exámenes 112

b) La percepción, o la cosa y la ilusión 125

9. Paso de la certeza sensible a la «percepción» y primera determinación de la «representación de ser» de la percepción. Examen de la dialéctica del objeto percibido: unidad – universalidad – multiplicidad 125

10. Dialéctica del percibir: identidad consigo mismo – alteridad. El «movimiento total» de la percepción. Paso a «Fuerza y entendimiento». Mirada hacia atrás, hacia Aristóteles y Kant (Categorías) 138

c) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible 152

11. Desarrollo del concepto de fuerza y división del capítulo. Fuerza y exteriorización 152

12. Fuerza como *dynamis*. Fuerza «efectiva». Fuerza como «pensamiento». Fenómeno y esencia 166

13. Mundo verdadero y mundo que aparece. El más acá y el más allá. El más allá «vacío». La ley 179

14. Fenómeno y cosa en sí. La ley de los fenómenos. Fenómeno y mundo suprasensible. «El mundo invertido». El juego de fuerzas. Lo infinito. La vida 193

C. Autoconciencia

d) La verdad de la certeza de sí mismo 207

15. Paso de la «conciencia» a la «autoconciencia». Determinación de la autoconciencia. La verdad de la certeza de sí mismo 207

α) Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre; libertad de la autoconciencia; estoicismo y escepticismo 221

16. Los momentos de la autoconciencia: apetencia – vida. La autoconciencia para otra autoconciencia: reconocimiento – lucha – señorío/servidumbre – libertad – estoicismo, escepticismo 221

β) La conciencia desventurada 235

17. Finitud de la comprensión humana del ser y la conciencia desventurada 235

18. La dimensión «ontológica» de la conciencia desventurada (contra la interpretación existencial e

historicista de la «conciencia desventurada» y de la finitud). Paso a la razón: el sacrificio de la conciencia finita 247

D. Razón

e) *Certeza y verdad de la razón* 261

19. Determinación de la razón en Hegel ante el trasfondo de la comprensión cotidiana y subjetivista. Paralelismo Hegel – Kant. Certeza y verdad de la razón. «Idealismo inmediato» 261

20. El «idealismo meramente aseverador», el «idealismo vacío» (la crítica de Hegel a Kant y Fichte) 275

α) Razón observante 289

$\alpha\alpha$) Observación de la naturaleza 289

21. La naturaleza inorgánica: el describir – el suponer – el instinto de la razón 289

22. Crítica del describir: distinción de lo esencial y lo inesencial; determinabilidad y universalidad – ley – circunstancia 302

23. Naturaleza orgánica: determinación – relación con el «elemento vital» *(«Lebenselement»)* – concepto de fin – lo interno y lo externo – propiedades orgánicas (sensibilidad; irritabilidad, reproducción) 316

24. Sensibilidad – irritabilidad – reproducción. Ley de la relación de lo interno y lo externo (figura). Leyes de lo interno: «Ser reflejado del organismo» (grados de la irritabilidad, facultades). Leyes de la exterioridad (peso) 329

25. Leyes de lo externo (cohesión). Idea orgánica. Género, especie, individualidad. Paso a la observación de la autoconciencia 343

αβ) La observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad efectiva externa; leyes lógicas y leyes psicológicas 356

26. Leyes del pensamiento (lógica). Realidad efectiva actuante de la conciencia (psicología) 356

αγ) Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognomía y frenología 370

27. Corporalidad viva *(Leiblichkeit)*. Fisiognomía. Frenología 370

β) La realización de la autoconciencia racional por sí misma 384

28. Espíritu del pueblo e individualidad. Posición del individuo respecto del mundo ético y su historicidad. La fortuna. El triple «camino hacia la determinabilidad» 384

βα) El placer y la necesidad 398

29. El primer camino: la separación del individuo del mundo ético (goce, apetencia, goce del placer, las «esencialidades vacías», necesidad inerte (abstracta); poder de la universalidad) 398

ββ) La ley del corazón y el desvarío de la infatuación 404

El segundo camino: ley del corazón frente a mundo ético. (Contradicción de la ley universal y de la individualidad; el «bien de la humanidad» como principio de la ley del corazón; la realiza-

ción de la ley del corazón; enajenación de sí mismo; «la demencialidad de la conciencia») 404

30. El desvarío de la infatuación. Disponibilidad del orden universal para ser trastrocado. El curso del mundo 412

βγ) La virtud y el curso del mundo 419

El tercer camino: mediación del curso del mundo y la virtud (el sacrificio; intento de superación del estado de invertido del curso del mundo mediante la lucha contra él; la victoria pasajera del curso del mundo sobre la virtud; la intuición de la necesidad del curso del mundo; mediación del ser-para-sí del curso del mundo y el ser-en-sí de la virtud; la individualidad como fin en sí mismo) 419

γ) La individualidad que es para sí *[sic]* real *(reell)* en y para sí misma 427

31. Penetración y comprensión de lo universal y de la individualidad. Movimiento del obrar en el obrar mismo como movimiento circular 427

γα) El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma 434

(Individualidad como naturaleza originaria; carencia de significado de las categorías empleadas hasta ahora para el automovimiento de la razón; la «obra de la razón»; la cosa misma) 434

γβ) La razón legisladora (los dos imperativos) 440

γγ) La razón que examina leyes 441

III. Posfacio del editor alemán 443

I.

Notas previas aclaratorias sobre el enfoque cosmo-ontológico en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y sobre el acceso a una interpretación fenomenológica

1.
El método fenomenológico y la «cosa misma»: el ser-sí-mismo del hombre y de la cosa. Sustancia – sujeto

«Interpretaciones fenomenológicas de la filosofía de Hegel», así reza el título de estas lecciones. Títulos, etiquetas y nombres significan poco en la filosofía, la cual no trata de cosas conocidas de una manera de antemano sabida. Más bien, enajena de todo lo conocido, de todo aquello en lo que hemos puesto nuestra confianza y de todo lo familiar, y lo hace con su imperturbable curiosidad, su lúcido asombro y su negra desconfianza. La filosofía arranca al hombre de su anclaje en el ámbito de lo habitual y convencional para dejarlo expuesto a lo cuestionable. Si la filosofía es, efectivamente, un proceder que consterna y es subversivo, no puede, sin embargo, dar un salto y pasar por encima de todo lo que encontramos ante nosotros y de cuanto nos viene dado. Tampoco puede construir su propio reino «junto a» o «más allá de» la vil realidad efectiva.[1] La filosofía ha de elaborarse a partir del conocimiento del mundo y de la comprensión vital de la existencia prefilosófica, cotidiana y ordinaria. Ante todo, ha de hacer brotar aquellas dimensiones en las que surgen sus preguntas fundamentales sobre el ser, la verdad y el mundo.

1 *Wirklichkeit*. «Realidad» traduce *Wirklichkeit* y *Realität*. En el primer caso, se añadirá, siempre que el estilo lo permita, el adjetivo «efectiva», siguiendo una opción de traducción ampliamente extendida para acentuar el carácter «devenido» y «efectuado» que viene connotado con este término. Cuando se trate de la palabra *Realität*, se indicará explícitamente entre paréntesis. *(N. del T.)*

En primer término, nos situamos en un mundo con el que, de algún modo, estamos familiarizados, que contemplamos de acuerdo con sus regiones y estructuras. Un mundo en que nosotros mismos tenemos un lugar y una duración; en que estamos localizados, tanto espacial, en el espacio total que se abre infinitamente, como temporalmente, en un período limitado de tiempo en medio del tiempo total sin límites. Sabemos, sin embargo, que solo conocemos un «fragmento» muy limitado del todo del mundo, que por el momento estamos aún encerrados en una pequeña estrella errante, por más que nuestros cohetes sobrevuelen ya el campo gravitatorio de la Tierra. El mundo en su totalidad está más allá del dominio de nuestra experiencia, tanto cotidiana como científica. Y sin embargo, nos parece que conocemos de manera fiable el mundo en su estructura típica. Conocemos el amplísimo dominio de lo material, de lo que se nos señala, en el mundo circundante que nos es visible, como tierra, agua, aire y fuego que da luz. Conocemos el ámbito, más restringido, de la vida vegetal y el de la vida animal, aún más restringido. En este último ámbito, además, conocemos el reino de lo humano, no solo como mera provincia de la naturaleza, sino también como campo originario del «mundo histórico-social», de las ciudades y de los Estados, de los artefactos hechos por el hombre y de las construcciones de sentido. El género humano, sobre el fundamento de una naturaleza disponible, erige el reino de la cultura. Cubre la Tierra con los testimonios de su capacidad creadora. Realiza, en su libertad activa, un titánico instrumental de herramientas, armas, juguetes, objetos de culto y hogares. Asimismo, en el mito, la religión, el arte y, de otro modo, en la filosofía y las ciencias, configura unas formas fundamentales de interpretación del mundo en las que se articula el genio colectivo de los pueblos, así como la capacidad de algunos individuos raros y aislados. El trabajo del espíritu se decanta, también, en creaciones del trabajo, en obras del espíritu, que parecen tener con ello el carácter de la existencia ante los ojos[2] y una accesibili-

2 *Vorhandensein*. Dado que Fink es fenomenólogo y está fuertemente influido por Heidegger, nos basaremos en la traducción ge-

dad general. Así, por ejemplo, a la filosofía, aunque no coincida con el libro en que se encuentra impresa, le es necesario tomar cuerpo en el medio del lenguaje y del escrito. Surge así la impresión de que la filosofía, en cuanto creación cultural, no se diferencia de una obra de arte o un teorema científico. Es necesaria para una comprensión en profundidad de ciertas condiciones, para apercibir creaciones de un nivel cultural más alto. Esta comprensión cotidiana y habitual no es suficiente (y, con todo, es la filosofía documentada en textos la que se toma fundamentalmente en consideración), una comprensión que considera la filosofía como algo disponible, como un fragmento del conjunto de los rendimientos culturales de conjunto y de las autoobjetivaciones de un determinado mundo histórico y social. Nuestra comprensión pre-filosófica del ser opera irreflexivamente, y sin haberse parado a pensar en ello, con la representación de la existencia ante los ojos, bajo la que incluye, de un modo confuso, todo lo que, de algún modo, «es», las olas y la piedra, la madera y el arbusto, el escarabajo y el hombre, así como las obras del hombre, todo lo natural y lo artificial.

Pasa mucho tiempo antes de que surja la pregunta de si la comprensión pensante del ser, en la que el mundo y las cosas son interpretados, puede quedar bajo las categorías producidas y utilizadas por dicha comprensión. Con esta pregunta estaríamos ya rondando la filosofía de un modo filosofante, si es que la filosofía es la conmoción y la subversión de la comprensión humana del ser. También los filosofemas nos son conocidos según su tipo más general. Valen como hechos de la historia del espíritu, toman cuerpo y realidad en obras impresas, se presentan a vista de todos como una ligazón de proposiciones (proposiciones sobre

---

neralmente propuesta para *Vorhandensein* como «ser ante los ojos». Sin embargo, como en este texto el término aparece referido al significado de «existencia», hablaremos de «existencia ante los ojos» (salvo en los casos en que nos parezca evidente su traducción como «disponible»). Esto evitará, asimismo, confusiones con el uso propio del término «ser», que en esta obra tiene peso propio. *(N. del T.)*

el mundo y las cosas, proposiciones sobre cosas y estados de cosas). ¿Cuáles son, sin embargo, las cosas *(Sachen)*[3] de la filosofía? ¿Podemos, de modo inmediato, declararlas y señalarlas? ¿Se encuentran en el catálogo de los conceptos cotidianamente disponibles?

Y si la filosofía de Hegel ha de ser el tema de nuestras lecciones, y teniendo en cuenta que él escribe en alemán, ¿podemos decir nosotros de inmediato sobre qué trata esta filosofía? Como obra del lenguaje, ya está dada y es universalmente accesible. Sin embargo, es obra de una lengua en la que desaparece nuestro ver y oír a poco que nos sumerjamos en ella. La filosofía de Hegel no puede ser aprehendida a partir de su texto tan fácilmente como tal vez ocurra con los procesos o acontecimientos consignados en un informe. Su filosofía es un proceso-de-pensamiento que, de entrada, fuerza y destruye el conocimiento y la familiaridad que tenemos con el mundo y que hemos asegurado con sólidos muros. Es una filosofía que disuelve nuestros hábitos de habla. ¿Significa esto que su filosofía precisa de «interpretación»? Todas las objetivaciones del espíritu humano, en especial los monumentos lingüísticos de épocas pasadas, los documentos literarios de culturas en las que ya no vivimos como si fueran para nosotros algo evidente, han de ser alumbrados mediante la interpretación. No podemos entender enseguida los mundos de sentido que nos son ajenos, corremos siempre el peligro de transferir acríticamente nuestras representaciones y nuestros juicios de valor. Con ello, afrontamos el riesgo de que se nos escapen o de que falsifiquemos por completo las esferas de sentido que están a nuestra disposición en los documentos de cultura que aún no han sido alumbradas. La interpretación no es, empero, ningún «trasplantarse» a una zona espiritual extraña, no es ningún trasladarse a una óptica distinta del vivir y el pensar, no es una «autoenajenación» de quien entiende. Más bien, pertenece

3 «Cosa» traduce *Sache* y *Ding*. Dado que en alemán filosófico tienen un uso con frecuencia diferenciado, indicaremos explícitamente las ocasiones en que «cosa» equivale a *Sache*. *(N. del T.)*

a la interpretación la presentificación *(Vergegenwärtigung)* de la situación específica a partir de la cual lo extraño y lo diferente queda aprehendido en la mirada. En el modo de comprensión propio de las ciencias del espíritu, el momento de la perspectiva y de la «parcialidad» no se deja eliminar fácilmente a favor de una objetividad imparcial.

La cuestión estriba, empero, en si una interpretación de los filosofemas presentes en un texto es un caso particular de aplicación del comprender de las ciencias del espíritu, o si, más bien, la filosofía no se comportará, frente a todo intento de comprensión en profundidad, de manera aún más esquiva que cualquier documento de cultura, que ya nos es ajeno. Es posible que nosotros, personas corrientes de la civilización moderna, estemos más cerca de los habitantes de Papúa Nueva Guinea, que viven casi en la Edad de Piedra, que de los filósofos que han conformado Occidente, que han marcado su comprensión del mundo y del ser y siguen marcándola.

Cuando un intento de interpretación pretende ser «fenomenológico», se está apuntando a un conocido y reconocido «método» de la reciente historia de la filosofía como procedimiento para dar con la clave de acceso a la filosofía de Hegel. Sin embargo, ¿qué es entonces el «método fenomenológico»? ¿Nos referimos, quizá, al método de análisis de la conciencia que, con máxima meticulosidad en la diferenciación, describe los procesos en los que el ente, en los múltiples modos de la presentación objetiva y no objetiva, se muestra, manifiesta, atestigua y da como «fenómeno»? ¿Nos referimos, quizá, al método del análisis intencional de Husserl? O más bien, el título de «fenomenológico», que reclamamos para nuestro modo de exponer la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, ¿no habrá de ser determinado a partir del movimiento del pensar de Hegel, esto es, sin hacer referencia a fenómenos previamente dados, sino apuntando a que se haga manifiesto lo que, hasta el momento, ha permanecido oculto en la oscuridad de lo impensado? Todas éstas son preguntas que quedan abiertas. El título de las lecciones ha perdido la apariencia de una caracterización firme y unívoca. Puede que se nos haya tornado cuestionable qué pueda ser la «fenomenología», la

«interpretación», la filosofía como documento de cultura o la filosofía de Hegel.

Las investigaciones que siguen vienen marcadas no solo por la pretensión de entender un texto, sino, más bien, de avanzar hacia la «cosa misma» *(die Sache selbst)* que pueda estar en la mirada pensante de Hegel. Se trata para nosotros, para cada uno de nosotros, de la cosa misma y solo de ella, en la medida en que aspiramos a hacer comprensible nuestra existencia *(Dasein)*.[4] Cabe decir que el filosofar, en su forma grandiosa, pertenece a los héroes del espíritu. Sin embargo, cuando nosotros nos adentramos en él, no podemos permanecer, cual valientes habitantes de la ciudad, en la seguridad de una explicación incuestionada del mundo, mientras contemplamos el combate del pensador. Aquí no hay ningún cronista de guerra desde una distancia segura, aquí los tiroteos son intensos en todas partes.

Queremos preguntarnos por la cosa misma e ir tras ella. Pero ¿sabemos qué es «la cosa misma»? ¿Dónde y cuándo hay «cosas» *(Sachen)* y «estados de cosas» *(Sachverhalte)*? Cosas *(Sachen)*, se dice, son todas las cosas *(Dinge)* y estados de cosas, sus referencias y relaciones. Todas las cosas están en el espacio y en el tiempo, en el espacio único y en el tiempo único del mundo. No solo se encuentran relacionadas entre sí, sino que en su conjunto son intramundanas y tienen una particular relación con el todo, con el universo, que resulta difícil de abordar. Se trata de viejas preguntas de la filosofía, que conciernen el ser-cosa *(Dingsein)* mismo y su intramundanidad *(Weltinnigkeit)*. Si la filosofía es esencialmente sabiduría sobre el mundo, entonces ha de pen-

4 Puesto que, generalmente, Fink emplea *Dasein* para referirse a la existencia humana y dada la cercanía y el conocimiento de Heidegger, indicaremos de forma expresa las ocasiones en que «existencia» equivale a *Dasein*. Sin embargo, no hemos querido traducir según la opción de Gaos «ser-ahí», pues consideramos que, en el contexto de estas lecciones, Fink habla de la existencia humana en sentido riguroso, por lo que optar por esta última traducción podría llevar más allá de lo rigurosamente dicho en este contexto. *(N. del T.)*

sar siempre la singularidad del ente intramundano, su «sí-mismidad» *(Selbstheit)*; ha de meditar sobre el enigma de cómo puede el mundo comprender todos los entes; cómo puede estar presente en ellos y ser, empero, diferente de los mismos. La parusía del mundo, el gobierno de lo infinito en todo lo finito, no significa una supresión de las cosas ni que se las vacíe de realidad efectiva. Cabe concebir, al mismo tiempo, la intramundanidad y la autonomía del ente intramundano. Más esencialmente aún: cabe pensar la independencia del ente individualizado y finitizado a partir de la intramundanidad. Lo que no viene dado como rendimiento es el lugar donde el pensamiento se cree capaz de la fuerza especulativa para superar la individuación, el poder de la singularización, para poder sobrevolar con la mirada (una mirada capaz de superar la individuación) el poder de la singularización, así como recorrer el desgarro y la dispersión de lo múltiple y verlo como un espejismo vacío, al mismo tiempo que lanza una mirada inmediata en el corazón de todas las cosas, en la noche sagrada del *hen kai pan*, del uno y todo. Lo múltiple no es una nada, lo limitado y singularizado no es ningún esquema sin realidad efectiva, lo independiente no es algo que se obstine inútilmente sobre sí mismo, la individuación no es sin más «el desvarío de la infatuación». Es una extravagancia fantasiosa que el pensamiento salte por encima de la individuación en su ineludible dureza, que pase por alto la acritud del estar al descubierto de todas las cosas finitas, que evite y niegue el lacerante dolor del desgarro que recorre todo ente separado y singularizado y que pretenda entregar «inmediatamente» las cosas a la gran Madre «Naturaleza» como hijos bajo su protección. Todo lo que ha surgido y aparecido, todos los fenómenos han alcanzado, en cuanto singularizados, una in-dependencia y un sostenerse sobre sí mismos *(Selbst-Stand)*. Y aunque la independencia de las cosas quede ya superada por el poder y la presencia del cosmos, aunque solo pueda mantenerse independiente en la medida en que sos-tiene el fundamento portador de la Tierra y se yergue hacia la luz del cielo, aun así no es su independencia una apariencia carente de esencia, no es una ilusión ni un «velo de Maya». Un concepto de «absoluto» que no pase de una simple

negación de la existencia separada de lo relativo, que niegue la negatividad de lo finito, que reduzca lo singularizado a mero momento o atributo, que atempere la áspera lucha de los contrarios, por ejemplo, en una indiferencia originaria de todas las diferencias (de lo ideal y lo real), de la naturaleza y el espíritu, de la materia y la forma... Un concepto así permanece, sin que lo sepa o lo reconozca, caído en aquello que busca superar. Sigue pensando secretamente lo infinito según el modelo de la cosa singular e independiente. El «absoluto» permanece como una simple negación de lo finito y, con ello, queda remitido a él. Esto es así, ya se trate de la «sustancia absoluta», de la «vida» o del «puro devenir». La explicación de las cosas como una nada se efectúa con los medios de una especulación ontológica que, operativamente, permanece orientada según la cosa. El problema filosófico no queda planteado, y mucho menos resuelto, ni con una rígida absolutización ni con una profunda negación de la finitud del ente intramundano. Todas las cosas son independientes y autónomas al tiempo que, sin embargo, pertenecen al mundo.

¿Qué significa, empero, el sostenerse sobre sí mismo y la independencia del ente? Ésta es una pregunta introductoria que afrontamos para adentrarnos en los problemas de Hegel. El ser-sí-mismo *(Selbstsein)* de lo independiente (como estructura fundamental de la cosa intramundana) queda comprendido, tanto en el uso cotidiano del lenguaje como, más profundamente, en la historia del combate de Occidente en torno al concepto de ser, dentro de los márgenes delimitados por dos extremos opuestos. El sí mismo significa unas veces «ser-en-sí» *(Ansichsein)* y otras «ser-para-sí» *(Fürsichsein)*. En el primer caso, el sí mismo *(Selbst)* es pensado a partir de la cosa *(Sache)*, de la cosa *(Sache)* misma (el *on kat᾿ hauto*); en el segundo, a partir del yo, del yo en cuanto sí mismo. Se requieren algunas consideraciones para apartar lo que resulta extraño en este asunto. El ser-sí-mismo es, con toda claridad, un pensamiento que no ha sido penetrado y analizado, a pesar de que operemos constantemente con él; o, mejor dicho, justo porque siempre tratamos con él. Mediante el concepto de sí mismo penetramos en las estructuras de ser, caracterizamos

modos de ser, determinamos en todo momento la constitución del ente. Operamos con este pensamiento, lo empleamos con una amplitud que comprende, entre sus dos extremos, un sinnúmero de formas intermedias. Y sin embargo, la mayor parte de las veces no pensamos expresa y explícitamente la idea del sí mismo. En el ámbito de la filosofía nos encontramos, una y otra vez, en la situación embarazosa de que lo que penetra y analiza no está, él mismo, penetrado y analizado; lo que ilumina no está iluminado y lo que concibe no está concebido. Y no es esto un defecto solventable con un mayor cuidado, con un mayor rigor en el pensamiento o, mucho menos, con una construcción axiomática. No hay en la filosofía «fenómenos originarios» últimos a los que todo pueda ser remitido. El pensar radical no viene acompañado de *radices*, de raíz última alguna. Gira en círculo, para tematizar lo que era, precisamente, medio del pensar. Y con ello, de nuevo, permanece en las sombras de lo impensado. La burla del irreflexivo «buen sentido» encuentra aquí un excelente punto de apoyo para denunciar a la filosofía por su proceder al modo de una metástasis cancerosa y por su inutilidad. Así, a partir del carácter de sí mismo, entendemos, por ejemplo, modos de ser como el ser-en-sí y el ser-para-sí. La interpretación del ser se sostiene en el espacio incuestionado de la equivocidad del ser-sí-mismo. Para entender esta interpretación hacemos, de nuevo, uso de una comprensión del ser; y así la reflexión se mueve en un círculo. ¿Qué es el ser-en-sí? Tal y como se formula habitualmente: es el sostenerse-en-sí-mismo, el basarse-en-sí-mismo de las cosas, su simple estar-ahí y encontrarse ahí, su existencia ante los ojos. Las cosas son en cuanto albergan en sí su ser. No se sumergen ni se pierden en el torrente, permanecen en sí mismas, se sostienen en sí mismas, son en sí mismas unas y unitarias. Si hubiéramos de nombrar un ejemplo del «ser-en-sí», mencionaríamos en primer lugar las cosas «procedentes de la naturaleza». Se dan, están ahí sin más, se presentan: la piedra en la escombrera, el árbol en el bosque, la corneja en las ramas. Lo mismo está, en efecto, diferenciado en su respectivo modo de ser, pero permanece igual en el modo del simple presentarse. Un ente así «es», es de modo inmediato, descansa en sí. Sin embar-

go, el ser-permanente de estas cosas no excluye el movimiento ni la movilidad. Antes bien, casi todo lo que se presenta con una constancia tan perseverante está también en movimiento: la piedra se desmorona, el árbol crece, las cornejas vuelan para buscar alimento o aparearse. En todos estos movimientos, ya sean físicos, vegetales o animales, los entes que se mueven permanecen en sí mismos, son «idénticos» a sí mismos, mantienen su ser en sí mismos.

En una primera consideración, parece que el ser-en-sí es la forma de ser de las cosas naturales. No obstante, también las creaciones artificiales del trabajo son «en-sí», están ahí, en la medida en que han sido ya desligadas de la actividad que las ha producido. Reposan en sí mismas, ya se trate de una casa, de una máquina o de una obra de arte. También estas cosas tienen la estructura de una identidad consigo mismas relativamente duradera, también tienen el carácter de la existencia como ser-ante-los-ojos, del simple e inmediato subsistir *(Bestehen)*. ¿Qué ocurre, sin embargo, con el hombre? ¿No es él también un ente que, ante todo, se presenta en el conjunto de las cosas? Ciertamente, es distinto de una piedra, un árbol o un animal, pero aun así no puede darse a sí mismo su existencia *(Dasein)*, sino que proviene de procesos, de los procesos naturales de la generación. También el hombre es un hijo de la naturaleza, aunque sea un hijo extraviado, que se ha alejado de la choza de la Gran Madre y se ha perdido más que cualquier otro viviente. Y sin embargo, sobre el fundamento de su natural existencia ante los ojos, que comparte con todas las demás cosas, se eleva su libertad. El hombre es un ser que a través de su libre autodeterminación, de una acción que es propia de él, se hace a sí mismo en lo que es efectuante y efectivamente real *(wirkend-wirklich)*. El hombre vive dándose forma a sí mismo y realizándose a sí mismo; no es simplemente «en-sí», sino que tiene su propio ser como tarea que lleva a cabo, de tal o cual manera, a través de las decisiones de su libertad. Existe como su proyecto, no es simplemente «hombre» en-sí; es ante todo «para-sí», en cuanto se hace a sí mismo lo que él puede ser por medio de sí mismo. Con ello, el hombre está dotado de sí mismo y es autónomo de una manera nueva. Se

realiza efectivamente a sí mismo en la autoafirmación, lleva a cabo un programa vital, realiza posibilidades que se le presentan a su actuar y elegir. Con ello no tiene ya la pasiva sí-mismidad *(Selbst-heit)* de una mera cosa que simplemente está ahí, que sin más se presenta, sino que gana una sí-mismidad activa, la de la persona, del yo, de la libertad espiritual, de la existencia que se realiza *(der sich realisierenden)* en la decisión y la acción.

Podemos ir más allá y decir que el ser del hombre no es nunca un inmediato subsistir, no es jamás un simple presentarse, ni siquiera un relacionarse consigo mismo. El hombre existe como relación, como relación consigo mismo, con los hombres que lo acompañan y con el mundo cósico en torno. La comprensión de sí mismo está unida a la comprensión del otro; la persona trata consigo misma, con las personas que lo rodean y con las cosas que son meramente cosas *(dinghafte Sachen)*. El hombre no solo vive en el tiempo, sino que se relaciona con el tiempo; hace planes, toma precauciones, trabaja y se preocupa por la muerte. No solo es sociable, sino que se relaciona con su sociabilidad: forma familias, funda ciudades y Estados. No está simplemente sexuado como lo está un animal, sino que se relaciona con su ser-sexuado en el pudor y la intimidad del *eros*. No se presenta, sin más, como dotado de sí mismo, sino que se relaciona de modo expreso con su propio sí mismo, en su seriedad y dignidad. Tiene ideales e ídolos, es guerrero, artista y sabio en sus posibilidades más elevadas. No se presenta simplemente como un ente singular entre otras cosas intramundanas. Se relaciona con el ente en cuanto tal y en totalidad. Existe en la comprensión del ser. Si se sigue por este camino, el ser-para-sí del hombre aún no se habrá abarcado en la medida suficiente. La dimensión de la libertad es concebida demasiado estrechamente si no se la expone a partir de la oposición con el fundamento natural que yace en el hombre. Cada noche nos hundimos en el sueño, en la sencilla calma de la vida vegetativa, cuando la luz de la vigilia se extingue y, con ella, el ámbito de los proyectos de la libertad. Pero también el luminoso día de la conciencia reposa sobre un fundamento oscuro sobre el que nuestro espíritu no tiene poder. La autonomía de la libertad humana ha de

afirmarse y defenderse frente al dominio ajeno a ella del instinto, frente al «culpable dios-río de la sangre»,[5] en palabras de Rilke. La pregunta que surge es la de si es útil y válida una explicación de la existencia del hombre que ponga en el centro de su consideración las estructuras de la cura *(Sorge)*, del preocuparse de sí mismo, del proyecto y de la elección de posibilidades, del saber de la muerte, de la conciencia moral y de la libertad. El oscuro fundamento del ser en el hombre, que Schelling, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana,* descubrió originariamente en Dios y, de modo derivado, en el hombre, ¿atañe solo a una psicología y a una antropología empíricas? El mismo Hegel localizó un profundo problema en la dualidad de sexos del hombre y conceptuó en un plano especulativo, por primera vez, al «varón» *(Mann)* y a la «mujer» *(Weib)*. El varón es para él, ante todo, el agente, el que se autorrealiza efectivamente, es la acción de la libertad, el guerrero, el fundador de Estados, el hombre *(Mensch)* histórico. La mujer, en cambio, tal y como queda de manifiesto en su interpretación de la *Antígona* de Sófocles, es lo maternal que remite a la tierra, el poder aliado con los subterráneos; la mujer es la fuente de la vida, la cultiva y acoge, es el elemento ctónico, el ser-en-sí en la existencia *(Dasein)* humana. Podría incluso decirse que el hombre está íntimamente vinculado con el «ser-en-sí» no solo en su oscuro fundamento natural vegetativo, en su vida instintiva, en el sueño, en el ser-mujer, sino que lo está en general y en total. Su «ser-para-sí» (su subjetividad y su singularización) es justamente la manera en que el hombre es «en-sí». Es así como, de hecho, Hegel plantea la cuestión. Es decir: no solo el discurso sobre la sí-mismidad es equívoco y, con ello, el discurso sobre el ser-en-sí y el ser-para-sí, sino que, además, ambos conceptos son empleados y agotados para abordar dentro del mundo una diferencia fundamental, a saber, la que hay entre la región de las cosas no libres, por un lado, y la libertad humana, por otro. Las cosas

5 *Duineser Elegie*, en R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*, editadas por E. Zimm, Frankfurt del Meno, 1955, vol. I, pág. 693.

no libres son las cosas naturales y artificiales, el reino de los minerales, las plantas y los animales, así como las obras humanas y disponibles como objetos. El ser-en-sí, así entendido, sería el modo de ser común que comprende el conjunto de lo material, el estar-vivo de la planta o el animal y el ser-a-la-mano *(Zuhandensein)* de lo configurado por el trabajo humano. Frente a esto, se encontraría solo el ser de la libertad humana, por principio inacabado y que se define a sí mismo. Los dos modos de ser quedan repartidos en las dos provincias del mundo: el reino de las cosas y el de la libertad.

¿Ha sido alcanzado con esto el horizonte de la filosofía, cuando se es capaz de dividir y clasificar el mundo, el universo, y cimentar la comprensión del ser? Hemos intentado abrirnos camino en la pregunta por la «cosa misma» de la filosofía hegeliana con una discusión acerca del ser-sí-mismo. El ser-sí-mismo, desgarrado en el sí-mismo de la cosa y el sí-mismo del yo, se convierte en problema filosófico cuando el ser-en-sí y el ser-para-sí no se toman como dos modos de ser divididos en una relación de exclusión mutua, sino, más bien, como modos de ser que, por principio, atraviesan todo ente en el mundo, los entretejen efectivamente y operan en ellos. Todo ente en cuanto tal tiene carácter de sí mismo y se sostiene sobre sí mismo, es idéntico consigo mismo, es sustancia. La sustancialidad no es algo que corresponda solo al guijarro, el roble, al ave o a la casa, a la mesa y la cama, sino también, fundamentalmente, al hombre. Todo lo intramundano, todo lo que está en el mundo, posee la constitución estructural de la sí-mismidad y la posee en el sentido de la *res*; lo intramundano es un sí-mismo en el sentido que tiene en el modo de hablar empleado para la «cosa misma». Todas las cosas, en el sentido más amplio del término, que incluye también al hombre, son «en-sí», tienen una relación consigo mismas, se sostienen en sí mismas, se tienen en pie. En cada caso, son una entre muchas, están delimitadas respecto de las otras, tienen con ellas límites y contactos en común, están separadas al par que vinculadas con ellas. Todas las cosas, también el hombre, son portadoras de propiedades, son cada una de ellas un núcleo de múltiples relaciones, núcleo que a su vez no puede estar en relación. Son

un centro de manifestaciones y exteriorizaciones, una esencia en la que se adivinan adherencias no esenciales, son lo que permanece en la alteración, lo que persiste en el cambio, lo simple en una multiplicidad de estados, fases, posiciones y lugares.

Así pues, si vamos por la vía de la interpretación tradicional de la sustancia, una interpretación en la que han trabajado muchos siglos del pensar que concibe el ser, es posible que nos llame la atención que justamente la apariencia simple e inmediata de una «cosa misma» *(einer Sache selbst)* lleva ya aparejada consigo una llamativa diferencia. Decimos «la cosa misma» y no una propiedad, algún estado momentáneo, algún lugar o alguna manifestación o apariencia. El sí mismo de la cosa está ya afectado por la diferencia. Solo podemos pensar el sí mismo si lo desgajamos de los otros. La cosa, la *res* en el sentido ontológico más amplio, únicamente puede «estar dotada de sí-mismidad» en la medida en que la diferencia ha hecho su trabajo en ella; esto es, en cuanto ha desbaratado la simplicidad de la clausurada quietud de su ser y la ha llevado hasta la contraposición de lo uno y lo múltiple y lo múltiple-otro, de lo idéntico frente a la multiplicidad de las determinaciones, de lo permanente frente al cambio, etcétera. En la quietud del simple e inmediato ser ante los ojos de todas las cosas anida la diferencia. El ser-sí-mismo de todas las cosas, en todo lo ancho del mundo, es la efectuación de una pura autodiferenciación. Dicho con una breve fórmula especulativa: la esencia del sí mismo es la diferencia.

¿Qué aspecto toma, sin embargo, la cuestión, si al pensamiento del ser-sí-mismo (orientado como está hacia el yo, al *ego*, a la subjetividad) se lo intenta elevar y llevar más allá de una región intramundana, esto es, más allá de la conciencia humana y su libertad, para comprender todas las cosas como «sujetos»? ¿No sería eso un desenfreno del pensamiento, una fantasiosa animación del todo, una atávica recaída en el animismo primitivo? Pero, en este intento, ¿se trata realmente de una transposición inadmisible de modos humanos de ser al ente no humano? Este problema de si todo ente en el mundo queda determinado mediante el ser-para-sí y de qué manera lo está no puede nunca ser expuesto como una mera transposición de las categorías de la

yoidad a las cosas desprovistas de yo. En la marcha de la metafísica occidental, la autonomía de las cosas se ha desplegado de tal manera que el sí mismo del yo procedía del de la cosa. La sustancia, la hipóstasis o el *hypokeimenon* es «lo subyacente». Para toda determinación y estado, la sustancia es la portadora de las propiedades, lo permanente en el cambio y la «esencia» frente a toda apariencia y aspecto inesencial. El hecho de que esta expresión fundamental, «lo subyacente», que ante todo significa la sustancia, haya trasladado su significación y se entienda ahora a partir del sí mismo yoico, del *ego*, del sujeto humano, no es una mera restricción en el uso de la lengua, ninguna constricción del concepto ni ningún cambio terminológico. Es el reflejo de una transformación metafísica radical, de una transustanciación de la sustancia. En los tiempos finales de la metafísica es el mismo Hegel quien concibe la sustancialidad de la sustancia, la verdad interna de la sustancia como el sujeto, como formula la conocida sentencia del «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu*: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (19, 15).[6] Tendremos que volver con frecuencia sobre esta sentencia y su profundidad especulativa.

6 Todas las citas directas e indirectas, salvo indicación ulterior, proceden de G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a partir del texto de la edición original, editada por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 6ª edición, 1952. [La traducción castellana que tomaremos como referencia es la de Wenceslao Roces, *cf. Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 17ª reimpresión, 2007 (primera edición en 1966). Indicaremos en el texto la paginación alemana en primer lugar y la equivalente en castellano en segundo lugar. *(N. del T.)*]

2.
Ser-en-sí, ser-para-sí y mundo. Los conceptos de Hegel. El «espíritu absoluto» y sus críticos. El ser como claridad (saber, verdad)

Puesto que los conceptos hegelianos de ser-en-sí, de ser-para-sí, de ser-fuera-de-sí *(Außersichsein)* y de ser-cabe-sí *(Beisichsein)* son conceptos esenciales de un pensamiento esencial, no pueden éstos ser fijados terminológicamente ni explicados de manera exhaustiva. No podemos abordarlos con facilidad, ni sobrevolarlos con la mirada en toda su dimensión y extensión, en su alcance y su estructura lógica. Son ellos los que nos agotan, no nosotros a ellos. Y sin embargo, se trata de conceptos simples. Esto no quiere decir que sean primitivos, que estén sin desarrollar y faltos de relaciones; al contrario, albergan en sí una plenitud inabarcable para la mirada, una riqueza interior, un variado campo de irradiación y, sobre todo, una movilidad de amplio alcance. Son conceptos simples, no porque se refieran a lo singular en el ámbito de lo plural, sino más bien porque piensan la única dimensión en la que algo singular es distinguible dentro de una multiplicidad. El problema del ser es pensado por Hegel de manera monumental mediante estos llamativos conceptos, aborda con ellos el *logos* del *on*, formula así sus conceptos ontológicos fundamentales. ¿No son éstos, sin embargo, conceptos abstractos, formales y sobre-reflexionados, que han de caracterizar el vacío de lo universal, del ser que se encuentra antes de toda determinación? El ser que queda pensado en estos conceptos, ¿tiene aún contorno, figura y coloración, o se nos queda suspendido en la neblina de lo indeterminado, de lo vago, de lo que puede

ser todo y nada? El hecho de que nos parezca vacío el concepto de ser al que Hegel apunta con el ser-en-sí y el ser-para sí (y los piensa, asimismo, como modos de ser que abarcan el mundo entero a partir del ser-sí-mismo del yo y del ser-sí-mismo en cuanto sustancia) es algo que viene por cuenta nuestra. No es achacable a Hegel y, sobre todo, no a la filosofía. En un primer momento, no somos interpelados por este concepto, no somos alcanzados y atrapados por él. Como el concepto de ser, en primer término inaprehensible, nos deja fríos, lo llamamos una «gélida abstracción». Puesto que nos abandona en el desértico vacío de nuestro andar cotidiano, le adscribimos el carácter de vacío. Ya que no somos capaces de decir nada al respecto, lo tenemos por un concepto que no dice nada, al tiempo que hacemos continuamente uso del decir que emplea el «es», sin darnos cuenta de que nos contradecimos.

En el curso del pensar de la última lección partimos de un uso, aún en cierto modo comprensible, de «ser-en-sí», que caracteriza la constitución de ser de las cosas naturales y de las obras del trabajo humano, opuesto al modo de ser del hombre, cuya constitución como conciencia, espíritu y libertad puede ser abarcada con el término «ser-para-sí». Desde ese punto de partida, pasamos a una caracterización enteramente distinta de ambos conceptos fundamentales de Hegel. Ser-en-sí y ser-para-sí (también ser-fuera-de-sí y ser-cabe-sí) no son, para Hegel, conceptos regionales que señalen las provincias que hay dentro del mundo. Son conceptos universales que determinan el ser de todos los entes, que indican cómo, en todas las cosas intramundanas, «acontece» el ser. Estos conceptos son universal-ontológicos. Lo que no significa una universalidad en extremo externa y vacía, que permanece indeterminada en su amplitud y que solo pudiera ser delimitada mediante un superponerse sobre todas las especies y géneros. Más bien, el espacio de esta singular «generalidad» ha de ser pensado como el cosmos, como el universo, como el mundo.

La inaudita dificultad para la comprensión de estos conceptos ontológicos fundamentales estriba en que Hegel continuamente quiere explicarlos ejemplificándolos, mediante una mirada

a las cosas intramundanas *(binnenweltlich)*, a la par que pretende saltar más allá del ejemplo intramundano para ir al sentido universal y que alcanza al mundo entero. Este apartarse del modelo, este adherirse y volver a desprenderse del pensamiento que piensa el mundo, es lo que constituye lo agotador y que consume del pensar especulativo. Hemos intentado una primera aproximación a estos extraños conceptos, por ejemplo, considerando el ser-en-sí a partir del modelo de la cosa que se tiene en pie, que mal que bien «es», que descansa en su ser y que se sostiene en sí misma. Parecía, en ese momento, como si el ser-en-sí no fuera otra cosa que la sustancialidad. Por el contrario, el ser-para-sí lo hemos explicitado a partir del hilo conductor del yo que sabe de sí mismo, del sujeto en sentido moderno. Parecía allí que el ser-para-sí era lo mismo que la subjetividad del sujeto. Pensado con mayor rigor: no hay ser-en-sí como consecuencia de que haya algo así como las sustancias; al contrario, las sustancias son posibles únicamente porque hay el modo de ser mundano del ser-en-sí. Asimismo, no es que haya ser-para-sí porque existan sujetos; más bien, el ente intramundano solo puede tener carácter de sujeto porque hay un ser-para-sí que entreteje el mundo. La sustancialidad y subjetividad de todo lo que está dentro del mundo se funda en el ser-en-sí y el ser-para-sí como modos fundamentales en que el universo es y acontece. Esto significa, a su vez, que no hay ser-en-sí y ser-para-sí como puede haber perros y gatos ni como puede haber hechos y cifras. El ser-en-sí y el ser-para-sí son, más bien, las maneras en que algo hay, las maneras en que el mundo deja ser al ente. Son los modos como lo deja al descubierto en su sostenerse-a-sí-mismo temporal, menguante y frágil, en el sostenerse-a-sí-mismo de las cosas autónomas y singulares que, sin embargo, están encadenadas entre sí por miles de conexiones (de tal manera que ni un pelo de la cabeza ni un pájaro del tejado caen sin que un estremecimiento recorra el todo). En el sostenerse a sí mismo de las cosas merodea el mundo que todo lo gobierna. En el ser-en-sí se piensa lo que está fundado en sí mismo, lo que se sostiene a sí mismo, lo clausurado, lo que reposa en sí y lo constante. ¿Qué es, empero, lo que más reposa en sí, lo más fundado y constante, sino la «Tierra»,

que soporta todas las cosas, que, clausurada en sí misma y desde su seno acogedor, deja salir y aparecer a todo lo finito y singularizado? La Tierra es lo originariamente constante, fijo y que permanece. De su sostenerse a sí misma y de su permanecer tiene un reflejo –como feudo– aquello que se sostiene como ente singular y finito, permanece firme y está clausurado en sí mismo, todo lo que un sí-mismo es en cuanto «sustancia». En la autonomía de las sustancias, en su ser-en-sí, se refleja, con una enigmática fragilidad, el originario sostenerse a sí misma de la Tierra. (Con «Tierra» no nos estamos refiriendo, naturalmente, al planeta, esa mota de polvo en el cosmos, sino al elemento que se extiende a lo ancho del mundo, que se condensa en constelaciones de estrellas, galaxias y nebulosas en espiral.) ¿Y qué se encuentra más abierto, luminoso y manifiesto que no el cielo sereno, en cuya claridad todas las cosas rompen a aparecer y lucirse, en el que ganan un contorno y un relieve que marca carácter? La claridad originaria se refleja, asimismo, en todas las cosas que ella abarca: el ente intramundano queda descubierto en sí mismo, queda manifiesto, manifestándose, iluminando, exponiéndose a sí mismo y a los otros; el ser intramundano es autónomo en el modo del «sujeto» en cuanto refleja la luz del cielo. En el ser-para-sí del ente se refleja la luz originaria del fuego celeste.

Todo esto puede aparecer con facilidad como un discurso oscuro y mítico. Pero, ciertamente, son los mitos más antiguos de la filosofía occidental, los más recurrentes en el camino del pensar a lo largo de la historia. La filosofía no es mítica, como la religión o la poesía. Lo que se denomina con el embarazoso término de «lo mítico» es la impensada presencia y el poder del cosmos, que perturba todo pensar finito. No es que Platón recurra al mito cuando deja de avanzar, sino que permanece continuamente en él, pues éste es el elemento en que se mueve el pensar esencial. La presencia de lo impensable es incluso lo que le da a su filosofar el tono profundamente irónico y enigmático allí donde Platón combate de manera conceptual en la más acre *Gymnasia* dialéctica. Solo se pierde el origen mítico cuando la filosofía presta sumisión a la ciencia, que en un principio surgió de la

filosofía, pero que ahora se ha emancipado de ella. No es éste en absoluto el caso de Hegel, aunque se le critique por «panlogista». Y cuando llama a la filosofía «ciencia», no la está midiendo según la pauta de las ciencias positivas singulares. Todos los saberes «positivos» vinculados a dominios de cosas o a sistemas estructurales de cosas tienen, para Hegel, el valor de saberes derivados y originados. El auténtico saber verdadero y propio es para él la filosofía. Como se dice en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*–: he ahí lo que yo me propongo» (12, 9). Esto significa que en modo alguno la filosofía se ajusta al estilo metódico de las ciencias existentes; más bien, tenemos la radicalización de la filosofía misma, un tornarse decidido y obstinado hacia su esencia como sabiduría cósmica.

Los conceptos hegelianos fundamentales de tipo cosmo-ontológico no resultan más concebibles y claros si intentamos fijarlos dentro de los modos de mirar de las ciencias positivas, cuando queremos dar con ellos como si se tratara de momentos de la cosa ya dados. Los conceptos de ser-en-sí y ser-para-sí piensan el ser en el modo como éste, en el mundo, domina en todo ente y a través de todo ente, piensan el ser en el seno del ente. Con esta fórmula, «el ser en el seno del ente» *(Sein im Seienden)* tratamos de aprehender, o al menos esbozar, una diferencia que separa el punto de partida de Hegel respecto al de todos los esfuerzos ontológicos por fijar el ser en el ente en cuanto adherido a él *(am Seienden)*, por fijarlo como su constitución de ser, su estructura eidética o categorial. Para Hegel, no se trata de dar una explicación clausurada de las cosas finitas, de determinar su carácter de cosa en cuanto tal o de sus esencialidades. Se trata del ser como poder, que recorre todas las cosas finitas atravesándolas y dominándolas, que las golpea en su carácter transitorio y finito y que, por último, las arranca de éste. Dado que quiere aprehender vitalmente el concepto y conceptualmente la vida, Hegel piensa el concepto de ser como la vida del universo, como el poder gobernante que, uniendo y dividiendo, dispone sobre todas las cosas. Y sin embargo, al

mismo tiempo, el mundo es el impensado escenario en el trasfondo de conceptos hegelianos fundamentales como ser-en-sí y ser-para-sí. El mundo es el horizonte, que permanece en penumbra, del juego dialéctico de los conceptos universal-ontológicos. Del mismo modo que el mundo es la diferencia más originaria, en la forma de oposición entre «cielo» y «tierra»; del mismo modo que éste es el abrirse paso de un cisma entre lo abierto y lo cerrado, entre la oscuridad y la luz del mundo, conformando así la armonía del todo, así también todas las cosas, al descubierto en el mundo como entes «autónomos», quedan determinadas por el reflejo de la diferencia. Estas cosas «sí-mismizan» *(selbsten)*[7] (si se me permite la verbalización), sí-mismizan de tal modo que, al mismo tiempo, se diferencian. Se diferencian en sí mismas como la cosa misma frente a las propiedades, estados, posiciones y fases. Ulteriormente, se diferencian de otras cosas con las que comparten límites y con las que están, por ello, unidas y ligadas. Asimismo, se diferencian como yo diferenciado de todos los objetos que son para el yo.

Estas consideraciones breves y aún muy preliminares tienen como objetivo señalar que el ser-en-sí y el ser-para-sí no pueden ser leídos en las cosas, en el ente y lo intramundano, ni determinados a partir de las mismas. Ser en el modo del en-sí y en el de para-sí no son modos de ser de cosas que puedan y deban ser puestas ante la mirada mediante la exhibición del ente en que se presentan, o, en caso tal de que este último no se deje mostrar tan fácilmente, la puesta en marcha de una ceremonia que rastree la cosa oculta hasta su escondite y la cace como un animal esquivo.

7 Para traducir este término, hemos recurrido a la versión propuesta por Andrés Sánchez Pascual para *Entselbstung* («sí-mismación») en Nietzsche. Se refiere a un término que juega igualmente con *Selbst* y que logra reflejar la relación con el sí mismo que se evoca en el término alemán. *Cf.* Laura Laiseca, *El nihilismo Europeo: el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana*, Buenos Aires, Biblos, 2001, pág. 80, nota 13. *(N. del T.)*

Sin embargo, hay una opinión habitual, que repetidamente se hace oír, que aparece no solo entre los literatos de la filosofía, sino también entre pensadores de alto nivel, según la cual Hegel constituye, descubre y fija sus conceptos fundamentales con la vista puesta en un ente muy determinado. Este ente es, se dice, el «espíritu absoluto». Se admite que no es un ente como pueda serlo una cosa, como un árbol o un hombre, no es algo individual perteneciente a una especie y un género; no es algo simple y llanamente dado; no está ahí como algo que hallemos en la naturaleza o la cultura. Se admite que no se trata de ningún fenómeno inmediato, sino que ha de hacérsele aparecer de un modo complejo y difícil. Como el llamado «espíritu absoluto» no está dado de antemano y no es ningún fenómeno inmediato, entonces, se dice, ha de hacérsele aparecer; para ello, se requiere una «fenomenología» más radical de lo que sería una fidedigna observación y descripción de los fenómenos externos o internos. Se dice enfáticamente que la fenomenología requerida ha de ser descubridora en un sentido muy especial. Según esta opinión, no se trata de poner ante nuestros ojos –dejándolo al descubierto– algo oculto, que se haya escapado a nuestra vista; no es cuestión, sin más, de retirar un velo o una capa que ocultan; no se trata de ningún procedimiento análogo al de desenterrar hallazgos prehistóricos de estratos superpuestos por otros desde hace ya mucho tiempo. Las ollas, horquillas, restos de muralla y monedas de los yacimientos arqueológicos no tienen, por principio, el carácter del sustraerse. El caso del espíritu absoluto, se afirma, es distinto. Éste no se presenta inmediatamente, no es en absoluto una cosa entre cosas que ya conozcamos de antemano. El espíritu absoluto es, más bien, el ser, el ser en sentido propio de todas las cosas; pero por ello está apartado de la apariencia notoria y pública, de la fenomenicidad. Hace falta, siguen diciendo, una fenomenología del espíritu, en el sentido de un desmantelamiento, por pasos, de la fenomenicidad de los fenómenos, para traer ante la mirada aquello que subyace a los mismos. Como el espíritu absoluto no se «expone» sin más, continúan diciendo, sino que, más bien, se oculta en la manifestación de las múltiples cosas y en la multiplicidad de sus tipos, entonces ha de ser,

en primer lugar, «puesto» en el pensar de la filosofía y luego debe ser llevado a automanifestación y exposición. Lo que no puede ocurrir en modo alguno, opinan, es que nosotros, hombres frágiles, asentados en el territorio de los fenómenos, en la zona de lo ya patente, podamos, con nuestras propias fuerzas, poner bajo la luz del día el corazón oculto de todas las cosas (y, con ello, también de nosotros mismos). Si fuera en absoluto posible penetrar el ocultamiento del espíritu, entonces habría de haber también en acción, en el pensar humano, una tendencia oculta y secreta del espíritu absoluto. El pensar humano ha de urgirse, pues, a sí mismo hacia la luz. Lo que, en un primer momento, parece ser una obra y un rendimiento humanos, un saber del hombre sobre el Espíritu, pasa a mostrarse, en el proceso del desvelamiento, como la auto-revelación del sí mismo absoluto. Según este planteamiento, el hombre es solo el tránsito, la temblorosa y quebradiza puerta para la entrada del espíritu absoluto en el mundo. El pensar humano como fenomenología y la filosofía fenomenológica no son, afirman, sino el medio fugaz de la autoconciencia del espíritu absoluto. En el pensar, el hombre se desvanece en el espíritu, entrega su espíritu finito en el absoluto, como las cosas finitas pierden su autonomía fija y se reducen a niveles y momentos del espíritu absoluto. El espíritu es lo único efectivamente real, lo único verdadero, lo único que es ente y lo único cierto en grado sumo; es el «calvario» donde todo lo finito es sacrificado, donde se diluye su pretendida autonomía, donde se consuma la muerte de las cosas singulares y con ello, al mismo tiempo, su «resurrección» en la auténtica infinitud. Lo absoluto es espíritu y el espíritu es absoluto. Nada efectivamente real hay junto a él, él es toda realidad *(Realität)*. Se dice que Hegel está, desde un principio, dentro de las vías determinadas por la visión del absoluto como espíritu, como vida del espíritu, que ésta es su decisiva proto-intuición y su proto-presupuesto. Siempre tiene esto en mente, incluso si, en apariencia, actúa de una manera por entero simple y absorta. Ya su concepto de lo inmediato como lo aún-no-mediado es pensado, se dice, a partir del carácter de mediación del espíritu. Hegel tomaría posición partiendo de un prejuicio aceptado y una decisión ya tomada,

como ocurre con los grandes pensadores, lo cual no debe entenderse como un reproche contra ellos.

De hecho, dicen quienes defienden esta postura, tal reproche sería simple y falto de comprensión. Sin embargo, no queda claro que Hegel, como se afirma, parta de una postura metafísica fundamental según la cual lo propiamente real y efectivo sea el espíritu y, con ello, la subjetividad del sujeto. Sin embargo, en la explicación de Hegel que hemos caracterizado, ¿no queda concebido el espíritu, al final, como un ente, un ente del tipo más especial, esto es, no como un *ens finitum* (como una piedra, una planta, un animal, un hombre), sino como *ens infinitum*, según la tradición de una metafísica que, con Aristóteles, habla del *timiotaton on*, de lo más noble y elevado, del *theion*, de lo divino? Sin duda, queda sin resolver la pregunta de si el «primer motor», que mueve sin ser movido, puede siquiera ser aprehendido y concebido de forma adecuada en la imagen de un *on*, de un ente. ¿Es admisible hipostasiar el *esse* en un *ens*, o es que, simplemente, el ser solo puede ser aludido y determinado desde la fallida analogía con un ente? Mientras se sea consciente de la paradoja que reside en la cosificación del ser, el filosofar seguirá siendo originario. Sin embargo, se pierde en una fantástica «transmundanidad» (para hablar con el lenguaje de Nietzsche), cuando lo paradójico de la paradoja deja de ser el aguijón del pensar. Entonces se nos presenta una «óntica de lo absoluto». Los modos fundamentales del ser-en-sí, del ser-para-sí, del ser-fuera-de-sí y del ser-cabe-sí son entonces atribuidos a esta supuesta supercosa, resultan modos de ser del *ens infinitum*. En el caso de que existiera este «espíritu absoluto», entonces estos modos de ser serían sus estados. El ser-en-sí de las cosas provendría del ser-en-sí del absoluto, con su descansar en sí cerrado sobre sí mismo. Las cosas parecen autónomas e independientes mientras el absoluto no sea para sí, mientras no haya comenzado el movimiento de autocaptación y autoapropiación. En definitiva, mientras el absoluto esté fuera de sí y enajenado de sí mismo. Solo cuando se alza el proceso del volver-a-sí en el pensar humano (o, mejor: a través del pensar humano) es cuando comienza la historia de la verdad, que se rompe el olvido del protofundamento de todas las

cosas. Es entonces cuando desaparece la falsa y pretendida independencia de las cosas singulares. La vida general del espíritu brama, cual tempestad de Pentecostés, a través de todas las figuras finitas, las abrasa como lo haría una llamarada. Lo finito se muestra, con toda evidencia, como una forma efímera, fijada por la vida absoluta y al mismo tiempo superada y anulada. Cuando todo esto empieza a amanecer en el fundamento clausurado del ser absoluto, desaparecen las cosas finitas, no de golpe, sino más bien dentro de los niveles de la mediación. El ser-en-sí y el ser-fuera-de-sí del absoluto son los que hacen efectiva la apariencia de autonomía de las cosas, la cual desaparece en la medida en que el absoluto vuelve a sí como espíritu, cuando llega a ser para sí y cuando es cabe sí. En el postrero ser-en-sí-y-para-sí del absoluto, la meta de toda filosofía es alcanzada y la historia del ser (no así el transcurrir de los acontecimientos) llega a su fin.

Este modo de interpretación, que circula en múltiples formas, adecuada para grandes y pequeños espíritus puestos a ser críticos de Hegel, no alberga una masiva falsedad que se pueda probar fácilmente citando, por ejemplo, un texto de Hegel. Es más, hay innumerables textos que prueban más que desmienten este planteamiento. Y sin embargo, permanece la pregunta de si Hegel plantea el problema del ser porque previamente ha dictaminado a favor de la realidad única y excluyente de un «espíritu» puesto absolutamente, o si no ocurrirá más bien que, partiendo del problema del ser, llega al concepto de espíritu. Formulado como tesis: queremos decir que el pensamiento de Hegel no depende de una anticipación metafísica que acaba en la conciliación de Antigüedad y cristianismo y que culmina en la concepción de que la quintaesencia de todo ente es el «espíritu»; una concepción que lee los caracteres del ser-en-sí y el ser-para-sí en el modelo proyectado previamente de un ente en grado sumo (o que los postula para dicho modelo). Es justo al revés: pensando en profundidad los conceptos ontológicos, Hegel llega a la concepción del «espíritu absoluto»; su ontología desemboca en el concepto de espíritu.

Hegel expone el problema del ser en la medida en que se pone a pensar el sentido del ser a partir de la referencialidad contrapuesta de los conceptos cosmológicos. El ser es la variedad del

en-sí, del para-sí, del fuera-de-sí y del cabe-sí; y además es también la correspondencia del ser y el saber en cuanto problema del ser-para-nosotros. Lo genial de la formación de conceptos en Hegel es que toma del lenguaje natural toda una diversidad de significados en los que, juntamente con lo que se dice, viene dicho «ser». Así, por ejemplo, en lo que se dice sobre el ser-fuera-de-sí y el ser-cabe-sí está igualmente significada la oposición entre el estar-perdido en la no-esencia y el regreso a la esencia, entendida como oposición entre el olvido de sí y la autoposesión que sabe de sí misma. Así, con la oposición entre el olvido de sí y el devenir-para-sí queda señalada la problemática del ser y el devenir. Los conceptos hegelianos fundamentales abren con un desgarro el horizonte de las preguntas acerca del ser y el parecer, del ser y el devenir, del ser y el ser-verdadero. Y aún hay un momento nada insignificante que podemos advertir, a saber: no solo ocurre que los conceptos fundamentales de Hegel contienen, todos ellos, la expresión «ser», en conexión con en-sí, para-sí, etcétera; también en todos se encuentra la palabra «sí» *(sich)*. Esto significa que, en todos los términos, el sí-mismo es pensado de algún modo, como sí-mismo de las cosas o como sí-mismo del sujeto. La sí-mismidad y el ser, el *hen* y el *on*, se pertenecen mutuamente de un modo que resulta oscuro. Cuando conceptos como los de en-sí, para-sí, etcétera, son empleados como modos en los que el ser gobierna de forma absoluta en todos los entes, no encuentran nunca un mero ámbito de cosas o una región intramundana limitada. Se dirigen fundamentalmente a todas las cosas, pero no hasta el punto de que se lea en ellas algo así como una estructura, una constitución de ser o algo similar. Todo lo que es, sin excepción, cae bajo estos conceptos fundamentales, tanto lo llamado ideal como lo real *(das Reelle)*, tanto el reino de las cosas como las obras de la cultura y los hombres que las crean, tanto lo necesario como lo libre.

Si ahora nos preguntamos cómo es posible ensamblar esta óptica y considerar el ser en el seno del ente *(Sein im Seienden)*, el ser uno y diferenciado en todas las cosas, sin fijarlo como ser adherido a los entes *(Sein am Seienden)*; si nos preguntamos desde dónde se piensa el punto de partida de Hegel, la respuesta ha

de ser que el problema inicial es el del ser y el saber. Es en el horizonte de esta pregunta donde se lleva a cabo la exposición de los conceptos fundamentales, donde comienza la dialéctica universal-ontológica de Hegel. Esto no es fácil de ver. Ciertamente, no se trata de una cuestión «epistemológica», del problema de cómo, y en qué medida, el comportamiento cognoscente del hombre aprehende y lleva a concepto el ser de modo recto y fiable. Lo que se intenta pensar no es tanto el funcionamiento del conocer, lo que éste efectúa, cuanto cómo «es» el saber en calidad de saber. La expresión induce a confusión. No es cuestión de caracterizar el saber humano, de describirlo, de delimitar su alcance y validez o de distinguir sus partes componentes empíricas y aprióricas. La ontología de Hegel es impulsada y mantenida en movimiento por el problema del saber, lo que no quiere decir que haya efectuado pensamientos de tipo ontológico sobre el saber, sino que Hegel ha desarrollado en su totalidad el problema ontológico a partir del enigma del saber. ¿Cómo ha de entenderse y aprehenderse el ser cuando hay algo así como el saber? En el saber acontece una iluminación del ser de los entes, acontece la verdad. ¿Pertenece la verdad al ser mismo? ¿Es el ser-verdadero algo que solo acontece de vez en cuando, esto es, cuando unos seres tan curiosos como nosotros mismos contemplamos y consideramos las cosas? ¿Es el ser-verdadero una contingencia (pensando cosmológicamente)? ¿Es algo tan contingente como lo es la existencia del género humano en un pequeño planeta? ¿Es la verdad algo que nosotros hacemos, producimos y efectuamos? ¿O es algo en lo que somos acogidos? ¿Podemos elaborar nosotros mismos el ser-verdadero o es el ser, en sí mismo, el que ya es «verdad»? ¿Cuál es el presupuesto acerca del ser de toda ontología y metafísica? La sentencia escolástica de que *omne ens est verum* designa una problemática que ya apareció anteriormente en Aristóteles. Todo ente es, en su ser-ente, también ser-verdadero. Esto no quiere decir que toda cosa sea *eo ipso* conocida por el hombre, que se sitúe dentro del campo de percepción y aprehensión del hombre. Éste no tiene omnisciencia alguna y las cosas no tienen en absoluto el carácter de estar continuamente remitidas al hombre. No es ninguna cosa, ni pequeña ni grande, no es ningún *ens finitum* ni ningún *ens in-*

finitum lo que tiene una relación necesaria con el ser-verdadero. La claridad acontece como ser.

El concepto hegeliano del espíritu absoluto es la forma, más desarrollada, del ser que se ilumina a sí mismo. Con ello Hegel se sitúa en un inaudito arco histórico que remonta hasta los arcaicos amaneceres de la sentencia de Parménides de que *to gar auto noein estin te kai einai*,[8] de que el comportamiento pensante y el ser son lo mismo. *Einai* y *noein*, ser y pensar (o ser y ser-verdadero) o ser y razón; es ésta una relación que se menciona aquí de tal modo que se hace uso del *auto*, del sí-mismo y de la sí-mismidad. Ser y pensar están en tensión mutua, pero no como dos cosas diferentes que convergen en un punto de vista, y tampoco como dos aspectos de una misma cosa y tampoco coinciden en una vacía identidad. El problema de la naturaleza de este uno, de este «sí-mismo», atraviesa los siglos. Lo encontramos en Aristóteles, en el punto de partida fundamental de su ontología, en el principio de no contradicción, en las monadas de Leibniz, en la doctrina kantiana de la unidad de la «apercepción transcendental», etcétera. Una y otra vez, la relación de ser y ser-verdadero es pensada, de forma nueva y diferente, dentro del horizonte de la identidad.

Noein y *einai* no son equivalentes a ninguna relación entre cosas. El pensar y el ser no se presentan juntos como el agua y el cántaro que la contiene, ni como el escarabajo y la brizna de hierba, ni como la mano y la herramienta que la toma y, en ello, la dirige. No se trata aquí ni de un estar juntos espacial, ni de un nexo captado en la vivencia, ni de un estar juntos vivido y consciente o, en modo alguno, impregnado e iluminado por el espíritu. En todas las formas mencionadas del estar juntos, se trata de una vecindad que, al mismo tiempo, significa separación. El agua está en el cántaro, pero está separada del recipiente que lo delimita; el animal está ligado a las cosas del mundo en torno y, sin embargo, separado de ellas. La mano toma la pala o el arma, construye o mata, mas a pesar de la unidad funcional

8 Fragmento B 1,3 (edición de H. Diels y W. Kranz, I, pág. 231).

con la herramienta de trabajo, con la que la mano se prolonga a sí misma y amplía su poder, está diferenciada de ella. También el ojo que ve está diferenciado del color, el ojo que es uno con lo visto y que, al ver, no se separa en absoluto de lo visto, sino que queda ligado a él con un vínculo común a través de la luz que deja relucir los colores y proporciona claridad al ojo. Sin embargo, ¿son diferentes el ser y el pensar? Uno podría estar tentado de responder: es cierto que son diferentes, pero como cosas que están la una frente a la otra; son miembros de una correlación indisoluble, de la relación sujeto-objeto. El saber es siempre saber de algo que es; y ser significa esencialmente ser-objeto de un posible saber. Lo insuficiente de este razonamiento (ofrecido con frecuencia) reside en que no estamos hablando, en absoluto, del ser del saber ni del saber del ser. ¿Puede haber siquiera un saber al que el «ser» se le presente como objeto? El mismo saber, ¿no debe ser también para experimentar las cosas que son, las cosas finitas e intramundanas? ¿Puede alguna vez el saber presentarse frente al ser, o no estará inserto en él?

3.
El ser y el saber.
Ser del saber y el problema de «la exposición del saber tal y como se manifiesta» en la *Fenomenología del espíritu*.
Lo absoluto como lo verdadero

El punto de partida cosmo-ontológico del pensar hegeliano, que expresa sus conceptos fundamentales de ser-en-sí y ser-para-sí aplicándolos en un sentido tal que se extienden por lo ancho del mundo, alcanza una particular agudización en la pregunta por la relación entre el ser y el saber. Esta relación no es,

en modo alguno, un sistema equilibrado de relaciones entre dos magnitudes. El saber está siempre embutido en el ser y se dirige, por lo general, con actitud objetivadora a las cosas que son, pero apenas expresamente al ser que está en todas las cosas y que las atraviesa. El saber mismo, se dice, es una relación del ser. Por ello, una consideración meramente «epistemológica» no es suficiente. No basta con determinar el alcance, la obligatoriedad y los criterios del saber adecuado. Cabe arrojar luz sobre el modo de ser de la misma referencia sapiente, esto es, interpretar el saber a partir de la constitución de ser de todo ente en el que éste acontezca. Si, por ejemplo, es el hombre el lugar del acontecimiento del saber, entonces la clarificación del saber exige, con toda evidencia, volver sobre el modo de ser del hombre, exige una interpretación existencial-ontológica. Nada de esto ocurre, en absoluto, en Hegel. Podemos tomarlo como una insuficiencia. Pero entonces no estaríamos ya pensando a partir de la problemática que es propia de Hegel. Para el filósofo, el saber no es solo y simplemente una «relación de ser» que tenga primariamente el modo de ser del ente que sabe, en este caso, del hombre que sabe. El saber no es «ente», sin más, es ente en grados de mayor o menor potencia de ser *(Seinsstärke)*. Lo es, no porque haya algo semejante, por ejemplo en la conciencia o la existencia del hombre. El saber es un ente según el grado de potencia de ser de aquel ente que es sabido en este saber. El rango de ser del saber depende del rango de ser de lo sabido en cada caso. Un saber sobre lo que solo aparece es, él mismo, un saber que solo aparece; un saber sobre lo finito y relativo es, él mismo, solo un saber que es finito y relativo; un saber sobre el absoluto es, por último, el saber que es él mismo absoluto. Así, Hegel se sitúa de nuevo en la antigua tradición que intenta pensar la esencia del saber a partir de lo sabido y no tanto a partir de quien sabe. El saber es más o menos propiamente ente según la densidad de ser *(Seinsmächtigkeit)* del ente sabido. Solo cuando todo ente ha sido nivelado a la uniformidad de una existencia y subsistencia sin diferenciación ni grados, cuando el ser del ente no es experimentado ya a partir de los grados de poder y potencia, es cuando se abre paso la consideración orientada al sujeto cognoscente y sus objetos.

Estamos aún lejos de una visión ontológica del saber cuando éste es retrotraído a la interpretación ontológica del sujeto que lleva a cabo el saber. La tesis «el saber es una relación de ser» es verdad solo a medias, pues se limita a decir que todo saber es ya algo que es y ello en los grados de potencia de ser *(Seinsmacht)*; que el saber no puede en absoluto situarse jamás frente al «ser» como el ojo que ve frente al árbol que es visto. No se trata únicamente de que el saber y el ser se relacionen de tal manera que el ser funcione como lo envolvente y el «saber» sea un acontecimiento especial; una relación, empero, distinta de la que mantienen el rayo y el pedrisco, o el crecer, el florecer y el agostarse; distinta también de la generación y la muerte, aunque al mismo tiempo esté relacionada de algún modo con ellas, al tratarse de «acontecimientos que son». Al final, el ser tiene una relación profunda y necesaria con el saber; no en vano las palabras de Parménides apuntan a una «identidad» del ser y el saber. En algo idéntico se acuerdan diferentes cosas. ¿En qué consiste ese acuerdo del ser y el saber? ¿Cuál es el camino de la identidad? ¿Pertenece el saber al ser, no como un suceso aislado, no como un acontecimiento episódico, no como aquel «minuto más altanero y falaz de la "historia universal"» en que «animales inteligentes inventaron el conocimiento», como dice el escrito de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*?[9] ¿Pertenece necesariamente el saber al ser?

Hegel expone el problema del ser dentro de una pregunta ontológica fundamental por el ser del saber. Se trata de mucho más que de una «crítica de la razón» o de una reflexión sobre la inserción del saber en la existencia humana. Se trata de la pregunta sobre cómo de universal es el saber, en qué medida atraviesa el mundo. El saber es ontológicamente posible a través de la presentación de las cosas en el mundo, mediante su manifestarse, su mostrarse y su aparecer. Tomado de modo especulativo, puede decirse que el saber es, en primer lugar, una forma especial como

9 WW (Großoktav-Ausgabe) X (= II/2), Stuttgart, 3ª edición, 1922, pág. 189. Cita tomada libremente. [Trad. cast. de Luis Manuel Valdés, Madrid, Mare Nostrum, 2000, pág. 21. *(N. del T.)*]

todo ente es para otro ente. En la medida en que, con la pregunta por el saber, estamos apuntando al carácter universal de la «exposición» y la autopresentación de un ente para otro ente, tenemos a la vista un rasgo fundamental de toda cosa finita, un rasgo que atraviesa el mundo. El saber no es solo la manera en que un ente es para otro ente, sino también la manera en que tal «ser... para» pertenece a otro ente de tal modo que éste, a su vez, se relaciona consigo mismo. En el simple hecho de un saber cualquiera residen, pues, las estructuras ontológicas del ser-para-otro y, al mismo tiempo, las del ser-para-sí-mismo ligadas con las primeras. La exposición, la des-simismación *(Ent-selbstung)* de un ente es, al tiempo, la auto-posición *(Selbst-Setzung)* del otro ente y ello en una esencial trabazón. Reconocemos aquí con facilidad los momentos del ser-en-sí (que ha tomado el carácter de un ente-para-un-otro) y del ser-para-sí separado. El saber no es nunca un mero saberse-a-sí-mismo sin referencia a lo ajeno, sino que, a una con él, hay siempre también un saber de otro ajeno a sí mismo. Hegel no obtiene dichos momentos ontológicos del saber porque haya leído estos rasgos en algún acontecimiento fáctico del saber y los haya generalizado. En el fenómeno del saber se perfila, más bien, la movilidad ontológica universal, que atraviesa todo el ser en el ente. El saber es su modelo para la intranquilidad del movimiento vital del ser.

El saber no es algo que casual y accidentalmente ocurra en el seno del ser mundanal, que se presente de manera ocasional dentro de este último o adherido a él. El ser se mueve en la conciencia del ente. El *nous* se alberga en el ser, despliega en él su esencia inquieta, alborotándolo. No lo deja descansar en la noche de terrenal clausura, sino que lo desgarra, atiza en él la llamarada de la claridad y es, así, un poder cósmico. Es la violencia que saca de sí mismo a todo ser-en-sí y lo impele al ser-para-sí, hasta que lo devuelve por fin al fundamento originario.

El proceder de Hegel está determinado por una ambigüedad difícilmente abarcable por la mirada. A primera vista, parece tomar su punto de partida, siguiendo la tradición de la Modernidad, en el hombre que efectúa la representación, esto es, que lleva a cabo el saber. En verdad, sin embargo, es el saber el modelo que le sirve de plataforma para avanzar hacia el *logos* que

domina a través del mundo y para, aún más radicalmente, avanzar del *logos* a la *aletheia,* que es la historia misma del ser. En la metafísica del saber se esconde, en primer lugar, su metafísica del *logos* y de la *aletheia*. El propio desarrollo de Hegel, así como la secuencia gradual de sus obras filosóficas, señalan este sentido de fondo de su ontología. Nos quedamos demasiado cortos si tratamos de determinar la esencia del saber y de la ciencia a partir del hombre que sabe, queriendo, quizás, acentuar la dependencia de Hegel respecto a la «crítica de la razón» kantiana y la «doctrina de la ciencia» de Fichte. Aunque no se pueden negar estas influencias, el saber queda determinado directivamente a partir de lo sabido. El «ser-sabido» es el modo de ser del ser-en-sí-para-un-otro, que, por su parte, está caracterizado por la relación consigo mismo del ser-para-sí que conoce. La naturaleza del saber no está aquí formulada, primariamente, en términos gnoseológicos, sino ontológicos.

El saber, que solemos considerar, como si fuera evidente, una realización y una propiedad del hombre, es para Hegel el lugar donde comienza el movimiento del tránsito *(Übergang)*, del tránsito de todo ser-en-sí hacia el ser-para-sí. En consecuencia, el saber humano no tiene la naturaleza de una contingencia cósmica, no es en modo alguno un acontecimiento superfluo que muy bien podría no darse. El saber y el ser se pertenecen mutuamente, de un modo oscuro, de un modo aún opaco, pero necesario. No solo todo saber es algo «que es», sino que también todo ser resulta inquietado, en la clausurada quietud de su ser-en-sí, por el acontecimiento de la claridad. Ésta tiene, en un principio, la apariencia de una obra humana. Habitualmente, estamos tentados de considerar las cosas como lo carente de razón, como un ámbito que se puede aclarar e iluminar con nuestra inteligencia. Si bien en ocasiones admitimos que la razón en las cosas, la matemática en la naturaleza, la sabiduría en el mundo, es mayor y más poderosa de lo que somos capaces de concebir y de lo que nuestra sabiduría de escuela nos permite soñar, con esta concesión, sin embargo, estamos dividiendo lo que, empero, es en realidad unitario, a saber, la razón en lo efectivamente real y en nosotros, quienes también pertenecemos al contexto de realidad del mundo entero.

Podemos determinar el saber como la representación humana, como *representatio*, que pone la mira en un objeto; en ella, el yo que se representa la cosa sabida, ajena a él, se diferencia (para sí) de ella. Lo sabido es, así, lo representado de una representación *(Vorstellung)*. Pero el representar, ¿tiene en sí originalmente el poder para doblegar al ente de tal modo que éste se presente como un objeto? ¿Puede el hombre «poner» las cosas, obligarlas a aparecer y satisfacer su curiosidad, puede obligarlas a poner la riqueza de su interioridad ante los pies del hombre? O más bien, ¿es la representación posible, al final, únicamente porque el hombre ya existe junto a un ente tal que se señala a sí mismo y que se presta a la «objetivación», por cuanto la manifestación y el ofrecerse le pertenecen a él? En otras palabras, la posibilidad del comportamiento representativo y sapiente del hombre, ¿se funda básicamente en un carácter permisivo del ente? ¿Se aparecen las cosas porque nosotros nos las representamos, o bien nosotros nos las podemos representar porque ellas son concebidas en un ofrecerse que parte de ellas mismas?

La «exposición» *(Darstellung)* es un carácter de ser en el ente que no está en exclusiva orientado al saber. Exponiéndose, una cosa se relaciona con otras, al mismo tiempo, no obstante, que se reúne en sí misma, que se aprehende como unidad y se despliega en múltiples referencias. La exposición es lo que viene significado por la categoría aristotélica del *pros ti*, de la relación. La relación de una cosa con el hombre que conoce y sabe se presenta, asimismo, como un caso especial de un encaje de relaciones mucho más general. Cualquiera que sea la interpretación de eso, el exponerse y el representarse expresan, desde orientaciones diferentes, el estar-cabe *(Bei-Stand)* del hombre junto al ente intramundano. Expresan la copresencia que significa el representarse en cuanto «representatio» y la copresencia que significa la presencia *(Anwesen)* de las cosas, en cuanto *parousia*, en el ámbito del hombre. El representarse y el exponer se reúnen en dirección al hombre, que de este modo se convierte en un lugar señalado, el lugar del saber, y, de manera más oculta, en la morada del *logos* y de la claridad del mundo.

En la medida en que, sin embargo, Hegel caracteriza el saber a partir del exponer más que del representarse, en la medida en

que pone de relieve la facilidad y disponibilidad del ente, se nos presenta ante nuestros ojos un nuevo momento del saber. Es cierto que podría decirse que el representarse y el exponer se encuentran y que, al final, puede ser indiferente desde dónde empecemos. Las cosas rodean al hombre. Parece no desempeñar papel alguno el hecho de que explicitemos esta reunión desde el hombre que se representa algo o el ente que se expone. Y sin embargo, aquí Hegel está acentuando un nuevo motivo de pensamiento. La exposición es un mostrarse a sí mismo, por ejemplo, una cosa se muestra con su apariencia, su figura, su contorno. Habitualmente, una mirada superficial es suficiente. Sin embargo, en ocasiones, algunas cosas parecen ser algo distinto a lo que son. El ente se muestra a sí mismo en una apariencia engañosa. La apariencia no solo muestra, también puede velar y ocultar. La esencia se oculta tras la apariencia. La apariencia no necesita tener el carácter del engaño, sino que basta con que la esencia, en último término, se retenga a sí misma en todo aparecer. Lo que se muestra, es lo in-esencial, la fachada, la exteriorización, no la cosa misma *(die Sache selbst)*. ¿No es la exposición como fundamento de todas las cosas un doble movimiento en el ser del ente tal que el aparecer se corresponde con el ofrecerse de lo inesencial y la retirada de lo esencial? ¿Son las cosas verdaderamente como se muestran o mantienen oculto un «interior» en el volverse de un aspecto orientado hacia fuera? Toda esta problemática puede ser eliminada de un plumazo con la tesis de que la oposición entre lo exterior y lo interior es ambigua y polisémica. En el aparecer de las cosas se aparece, al final y con todo, la esencia, pues una esencia que permaneciera fundamentalmente oculta es un no-concepto *(ein Unbegriff)*, etcétera (como, por ejemplo, argumenta Sartre al comienzo de *L'Être et le Néant*).[10]

Aquí no se trata, en primer término, de decidir sobre esta enojosa cuestión o de solucionarla, sino más bien de prestar atención a una forma de hablar, habitual en nosotros, acerca de la «apariencia» y la «esencia». En un primer momento, Hegel adopta

10 En francés en el original. *(N. del T.)*

el sentido corriente, sobre el que no se ha reflexionado en profundidad. Lo adopta tal y como lo encontramos. Si la esencia es el ente en sí mismo y la apariencia, sin embargo, el mostrarse de este ente en una exterioridad inesencial, entonces queda claro que el hombre, en primer término y la mayor parte de las veces, no está cabe el ente en sí mismo, sino transpuesto en la situación de una generalizada inesencialidad. Todas las cosas le muestran solo la fachada de la apariencia y se guardan su esencia para sí. Así, el hombre no se encuentra en el corazón del ente, sino que ha ido a parar a la tierra del error; ha sido expulsado y puesto fuera de lugar, a semejanza del errante Ulises. Es verdad que el hombre está en medio del incansable flujo de las cosas que lo rodean. Sin embargo, lo que lo asedia, lo que irrumpe en él, lo que se le ofrece y se le muestra, lo que se le aparece, no es la esencia, no es el ser-en-sí, sino únicamente la máscara, orientada al exterior, de las cosas. Y como el hombre, ante todo, solo se mueve en el ámbito del mero aspecto, de la mera exposición y de la no-esencia, entonces el saber humano, mientras se mantenga en esta ubicación, será a la fuerza un saber inesencial, relativo a la apariencia y la exposición. El hombre no sale de la prisión de esta ubicación –en la concepción de Hegel– a través de una brusca «intuición mística» o por medio de algún tipo de magia espiritual, sino única y exclusivamente mediante un largo y penoso camino del pensar *(Denk-Weg)*, a través de la espinosa vía de la «mediación» *(Vermittlung)*, que supera y anula, elabora y piensa dialécticamente hasta el final las oposiciones fijas.

El ser-en-sí y el ser-para-otro se comportan, en primer lugar, como la «esencia» y el «fenómeno» *(Erscheinung)*. Por otro lado, sin embargo, el saber se comporta y actúa como la inquietud en todo ente, como la «luz». Por un lado, el saber es el poder que pone en movimiento toda transformación del ser-en-sí al ser-para-sí; por otro, éste se funda en la facilidad y disponibilidad del ente, en su «exposición», quedando con ello, desde el principio, cautivo de la dimensión de la apariencia. ¿Cómo encaja esto? ¿No incurre aquí Hegel en una notoria contradicción? Lo que se nos presenta como una masiva contradicción es solo la coexistencia, provisional y aún no resuelta, de los conceptos an-

tiguo y moderno de «saber», que Hegel ha adoptado y elaborado por medio del pensamiento.

El filósofo no concibe el conflicto entre las concepciones antigua y moderna del saber como una «reconciliación», sino más bien como una productiva conquista e interpenetración. Hegel llega a una onto-logía que piensa tanto lo lógico en el ser como lo dotado de ser en el pensar, saber y conocer. El saber no es tomado como un fenómeno aislado entre otros innumerables fenómenos intramundanos. En cierto modo, está justificado, que digamos, siguiendo el modo de entender cotidiano que el «saber» es algo que ocurre cuando un ser vivo dotado de inteligencia hace uso de su facultad. Sus acciones de conocimiento desembocan en resultados y adquisiciones de saber. Los vientos soplan desde el mar, las nubes se deslizan, la lluvia cae, las plantas crecen, los animales se aparean; el hombre, por su parte, lleva a cabo su vida en cuanto sabe de ella y vive de manera consciente, en cuanto se comporta de manera activa en medio de las cosas y sabe de su estar-con *(Dabeisein)* y de sí mismo. Tomado de este modo, el «saber» es un acontecimiento natural que se diferencia, ciertamente, del movimiento de las nubes, de la lluvia y del comportamiento instintivo de los animales. El saber tiene el modo de ser de la existencia humana y está vinculado a todos los demás acontecimientos naturales. El movimiento de las nubes y la lluvia están el uno junto al otro, aunque ninguno se relacione con el otro y consigo mismo. Sin embargo, el hombre que sabe –y que, a diferencia de las plantas y los animales, no solo siente y percibe las nubes deslizándose y la lluvia que cae, sino que entiende– no se encuentra, en modo alguno, en exclusiva entre lo que está actual e inmediatamente presente. Y ello en la medida en que fundamentalmente sabe, en cuanto vive en un comprender conexiones naturales y temporales más amplias. Sin embargo, ¿es el saber únicamente una cosa *(Sache)* destacada entre las muchas cosas *(Sachen)* del mundo, es solo un fenómeno, quizás el fenómeno de la intencionalidad, entre miles de fenómenos? La pregunta de Hegel por el saber es, desde ahora, ontológica. Ser y conciencia, ésta es aquí la cuestión.

Con su trabajo, Hegel ha abarcado una larga historia del pensamiento que, desde la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, se retro-

trae hasta el *nous* de los griegos. El saber es el provocador enigma en el seno del ser. ¿Cómo están vinculados mutuamente ser y saber? ¿Cómo es posible que el ser en el ente permita que haya siquiera saber? ¿Quiere esto decir que el saber está inscrito en el ser de manera originaria y toma de él su esencia? ¿O es externo al ser? ¿Es siquiera capaz de desgarrar el cerco hasta llegar al ser? A un trozo de tierra le puede ser perfectamente indiferente que un ser cognoscente sepa de él o no. Desde luego, el ser o no sabido no supone nada de su estar y consistir. Le puede ocurrir de forma accidental, desde fuera, que caiga en el campo visual del hombre, que sea probado y que se sepa de él. Sin embargo, él es simplemente lo que es, tanto si tiene lugar un saber sobre él como si no. El ser que gobierna a través de todas las cosas, sin embargo, no tiene ningún «afuera», por lo que no puede jamás convertirse en un objeto que desde fuera se presente a un saber. Todo saber ha de «ser». Sin embargo (y esto señala el punto de partida de Hegel como aún más decisivo), todo ser en el ente es originariamente «ser sabido». El saber es, para Hegel, el poder espiritual que reside en el ser mismo. Lo concibe como el pensar, como el poder del *nous*, de la razón que gobierna a través del mundo, mediante el cual se exponen las cosas y acontece el representarse del sujeto vinculado a dicha exposición. Como tal poder de exposición y representación, el saber no es un acontecimiento como cualquier otro, sino que es, más bien, el proto-acontecimiento, el irrumpir de la claridad en el ser del ente, en cuya luz ante todo pueden mostrase los sucesos y acontecimientos. En la medida en que Hegel, sin embargo, sitúa el saber como la historia fundamental *(Grundgeschichte)* de todo acontecer, está acercando, desde un principio, el ser al aspecto del devenir.

Pensado de modo universal, el ser en el ente es lo movido en sí mismo, el transcurrir de la vida y el flujo del tiempo. Para Hegel es válida la identificación especulativa del ser y el tiempo, puesto que el pensar como poder cósmico se aloja en el ser y actúa como su inquietud. Es por ello por lo que Hegel, en el «Prefacio» a la *Fenomenología del espíritu*, puede ir contra el prejuicio habitual de que el tiempo sirve de base a la aritmética lo mismo que el espacio a la geometría, por ejemplo, cuando dice que «En

cuanto al tiempo, del que podría pensarse que debiera ser, frente al espacio, el tema de la otra parte de la matemática pura, no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia» (38, 31). Habla del tiempo también como de «aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación», lo denomina «lo real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí *(Dasein)*[11] en su concepto», el «proceso que engendra y recorre sus momentos» (39, 32). El ser es para Hegel temporal en un sentido absolutamente originario, pues en él acontece la claridad y el pensar. Si el poder del pensamiento se aloja y actúa en todo ser de tal modo que las cosas que son se exponen y aparecen necesariamente, entonces estas cosas se revelan ante todo en un exterior. Este afuera exteriorizado, el rostro de las cosas, puede ser aprehendido de dos maneras, a saber: al modo de los antiguos, como un venir a la luz *(Vorschein)*, o al modo moderno, como apariencia *(Anschein)*. Hegel reúne también aquí la entera tradición sobre el concepto de ser: en el aparecer piensa él tanto el entrar de las cosas en su ámbito, el destino de finitud de la singularización, como asimismo el ocultarse de la esencia «tras» una apariencia situada en el primer plano.

En resumen: la ontología del saber de Hegel interpreta el ser en el ente como pensar, como devenir, como aparecer. Pensar, devenir y aparecer constituyen los horizontes de principio del punto de partida ontológico de Hegel. Estos tres horizontes de problemas no se sitúan, sin embargo, el uno junto al otro o el uno después del otro, están acoplados y vinculados por múltiples vías de paso. Constituyen la pregunta filosófica como viniendo dada desde un rastro múltiple. El ser en el ente recorre con su poder y gobierna el todo del mundo, como el poder del pensamiento, como el movimiento del devenir y como desocultamiento y encubrimiento del aparecer. Este triplete de términos es denominado por Hegel con una palabra, «lo verdadero» *(das*

11 Seguimos, en las citas textuales, la traducción de Wenceslao Roces. Indicamos entre paréntesis aquellos términos cuya traducción es diferente en nuestro caso, como aquí *Dasein*. *(N. del T.)*

Wahre). Adelantando algo que explicaremos más tarde, diremos que «lo verdadero» es el nombre preliminar de lo «absoluto».

Lo absoluto no es ninguna cosa ni ninguna supercosa, no es ningún ente finito ni ningún dios infinito. Lo absoluto es el ser que acontece como pensar, devenir y aparecer. ¿Cómo puede Hegel denominar a esto «lo verdadero»? Habitualmente, tendemos a señalar como «verdadero» una proposición, un conocimiento o una doctrina, esto es, algo a lo que le adviene la «verdad» como conformidad con un contenido. Se habla también, sin embargo, del «amor verdadero» y nos referimos con ello al amor en sentido propio, al amor en su esencia, al amor genuino y auténtico, en contraposición con el amor meramente aparente, inauténtico o por entero fingido. Lo verdadero es para nosotros, pues, lo propiamente real y efectivo. Y éste es el sentido que adopta Hegel en primer lugar. «Lo verdadero» es lo propiamente ente, lo real y efectivo en esencia, el ser válido en la más alta medida, el *ontos on*. Al mismo tiempo, no obstante, pertenece al ente en sentido propio, y a lo efectivamente real en el sentido más fuerte del término, el que lo verdadero sea lo que efectúa *(das Wirkende)*. No solo es lo movido, también es lo que mueve. Y por último, lo verdadero está claro e iluminado en sí mismo, no por medio de una luz ajena, sino que ilumina a partir de su propio fuego. Con estos modos de hablar podríamos pensar que todas estas determinaciones apuntan a un ente, esto es, a algo al que adviene el ser. Hegel, en su concepto fundamental de «lo verdadero», no está pensando (en sentido estricto) en ninguna cosa, sustancia o sujeto. Ante todo, no piensa en ningún ente que tenga en sí la más alta densidad y plenitud de ser, en aquello que más actúe y mueva y sea en grado sumo luminoso y espiritual. Hegel piensa en la vida total del ser en todas las cosas finitas.

Con esta tesis parece que contradecimos las palabras mismas de Hegel, según las cuales todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino más bien como sujeto. La proposición de Hegel está formulada con imprecisión. Al menos eso es lo que parece. Por supuesto, hemos intentado leerla de tal modo que lo verdadero no ha de aprehenderse «solo» como sustancia, sino igualmente como sujeto. Esto tiene todo su senti-

do, puesto que así la relación del ser y el saber, de la sustancia y el sujeto, queda formulada de la misma manera. En la medida en que, sin embargo, Hegel toma la sustancia como modelo de la sustancialidad y el sujeto como modelo de la subjetividad, esto es, en la medida en que los toma como modelo para dos modos de ser que se extienden por el mundo, a saber, el ser-en-sí y el ser-para-sí, podría también leerse la frase incriminada de tal modo que diga que todo depende de que lo verdadero no se entienda como sustancia, pero igualmente «tampoco» como sujeto. Lo absoluto que al final de la *Fenomenología del espíritu* es pensado como «saber absoluto» es lo verdadero como acontecer *(Geschehnis)* de la claridad. Es lo que dura y concede en cuanto tiempo que todo trae y recoge, es el juego contrapuesto de la esencia y el aparecer; es por ello el «delirio báquico», el movimiento, ebrio de vida, del ser que recorre todas las cosas. Es el movimiento incesante que empuja a todo ser-en-sí a convertirse en ser-para-sí. Es, asimismo, la «simple quietud», que es como el ser-en-sí deja acontecer todas las transformaciones en su seno y como se conserva en todas ellas y aun las esquiva. Si la historia fundamental del ser es cada movimiento del en-sí al para-sí, no lo es nunca, empero, en el sentido que se abandone definitivamente el ser-en-sí. Todo movimiento se lleva a cabo en él y el ser-para-sí desemboca, en último término, en la unidad del ser-en-y-para-sí. Hegel pretende superar la unilateralidad de la explicación del ser antigua y moderna y pensar el ser en su extensión mundana, esto es, como lo constante, permanente y persistente, pensarlo en cuanto devenir y movimiento. Por otro lado, no es válido permanecer en la oposición antigua entre esencia y fenómeno *(Erscheinung)* y tampoco en la moderna. La inaudita tarea que Hegel se impone, pues, significa más que un mero pensar compilativo y a posteriori de pensamientos acerca del ser ya previamente pensados. Hegel configura así, de manera productiva, un nuevo problema, una nueva forma de la pregunta más antigua de la humanidad pensante.

Medidos con los intereses, preocupaciones, negocios y tratos que nos trae la vida día a día, medidos según la urgencia y el atosigamiento de las preguntas concretas de la vida, los pensa-

mientos de Hegel parecen lejanos y apartados, situados a gran distancia de lo que nos viene al encuentro. Tanto el burgués como el incendiario niegan el interés de unas abstracciones fantasmales. No solo en la construcción, sino también en la destrucción nos atenemos a cosas en firme, adquirimos propiedades y luchamos por el poder. El ser mismo nos es indiferente mientras nos movamos cómodamente en el seno del ente, mientras nos las apañemos en la vida con las cosas, con las cosas mismas *(mit den Sachen selbst)* y mientras nos acreditemos como personas exitosas o útiles en el plano social. Cosas *(Sachen)* y sujetos; esto es para nosotros habitualmente «lo verdadero». Y no despilfarramos pensamientos en cuanto a la cuestión de qué significa el ser-cosa *(Sachesein)* y el ser-sujeto *(Subjektsein)*. Palabras como «ser-en-sí» y «ser-para-sí» desaparecen en la niebla, se evaporan en el vacío. Los conceptos de ser y su historia bimilenaria, que dejan fríos a estas personas tan conscientes de su «buen sentido», interesan solo a unos pocos. Ser minoría no es, sin más, necesariamente sinónimo de elite. Menos aún es menester dejarse llevar por el *pathos* del orgullo cuando se trata de seguir con el pensamiento las reflexiones de Hegel acerca del ser, reflexiones alejadas del mundo, pero también dominadoras de él. En la «Introducción berlinesa» a la *Historia de la Filosofía*, dice Hegel: «Ciertamente, es un *largo tiempo*; y la duración temporal que puede llamar la atención es la que necesita el espíritu para elaborar la filosofía por su propio esfuerzo... Nuestra filosofía *actual* es el *resultado* del trabajo de todos los siglos pasados... En el reino del espíritu no suceden las cosas tan aprisa como crece un hongo durante la noche... Por lo que a la lentitud del espíritu del mundo se refiere, hay que considerar que él no tiene que apresurarse; tiene tiempo bastante –para él mil años son como para ti un día–».[12]

12 G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 3ª edición, 1959, págs. 61 s. [*Cf. Introducción a la Historia de la Filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1980. *(N. del T.)*]

II.

La *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Interpretación de la «Introducción» y de las partes «Conciencia», «Autoconciencia» y «Razón»

A.
INTRODUCCIÓN

4.
La polémica de Hegel contra una teoría del conocimiento previa a la filosofía. Determinación de la esencia de la verdad. Elucidación del concepto de «la exposición del saber tal y como se manifiesta»

La «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* presenta de manera concisa la exposición de los problemas del trabajo. Con ello cumple una función que supera ampliamente la de ser la presentación literaria de un libro. Es una «introducción» en el sentido más auténtico del término, puesto que introduce al filosofar. Con el concepto de «introducción» asociamos, por lo general, la imagen de una presentación pedagógica, de una preparación y un camino. Quien no sabe ha de ser llevado al saber. Quizás, con la introducción a una ciencia, su dominio de objetos, su planteamiento de preguntas, viene dado en un modo que aún no va más allá de la capacidad de comprensión de la vida precientífica. Desde este punto de partida preliminar, el camino del aprender habría de conducir hasta la dimensión propia de una

ciencia. El camino de aprendizaje mismo no pertenece esencialmente a la ciencia. En el caso de la filosofía, sin embargo, la «introducción» tiene otro sentido. Aquí no se trata solo de conducir a quien no sabe hacia un saber ya disponible que es una posesión intersubjetiva de los científicos. La filosofía, ante todo, no es nunca algo que esté disponible. Esto no lo contradice la disponibilidad de una literatura filosófica de dos mil años. La filosofía ha de ser producida en un sentido radical, ella es, esencialmente, posibilidad. Y por ello el camino le pertenece a ella misma. El camino no está fuera de la filosofía, no la precede; ella es el camino de su producción. Hegel hace expresa esta idea con la mayor de las insistencias en la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*. La fenomenología del espíritu no es sino el camino de la filosofía que se produce a sí misma y, con ello, el camino por el que el espíritu sale a la luz. Y este camino tiene, fundamentalmente, el carácter de un movimiento, un acontecer y una historia.

En la «Introducción», Hegel intenta no solo apuntar de un modo preliminar a este carácter de camino y movimiento de la filosofía, sino que, ante todo, quiere poner en marcha ya este movimiento, es decir, exponer el problema. Esto ocurre en cuatro pasos. Dividimos, así, la introducción en: 1. La polémica contra una «teoría del conocimiento» previa a la filosofía; 2. La determinación de la esencia de la verdad; 3. La elucidación del concepto de «exposición del saber tal y como se manifiesta»; y 4. En ese mismo capítulo, la elucidación de la «investigación y el examen de la realidad del conocimiento». Estos títulos, de entrada, nos dicen poco.

Hegel comienza con una polémica. Combate la concepción que, en su tiempo, se había convertido en «representación natural y evidente»,[13] a saber, la de que a la filosofía debe precederle

13 Fink cita aquí el comienzo de la «Introducción», que en alemán dice *«Es ist eine natürliche Vorstellung ...»*. Roces emplea una locución verbal, «Es natural pensar...». Nosotros cambiamos la cita por coherencia con el discurso de Fink. *(N. del T.)*

una investigación crítica de la facultad de conocer. Como asunto de la filosofía, en cambio, Hegel apunta a «el conocimiento real *(wirklich)* de lo que es en verdad» (63, 51).[14] Esta formulación es poco llamativa, pero expresa con la mayor precisión la concepción fundamental del autor. La filosofía es el conocimiento en sentido propio de lo que es propiamente. Con ello, se sitúa en oposición al conocer impropio del ente impropio. Siguiendo la crítica kantiana de la razón, se ha convertido en un lugar común de nuestra época el razonar acerca de la idoneidad de la facultad de conocer antes de filosofar; esto es: determinar, mediante una teoría del conocimiento, el alcance, las condiciones y los límites de éste. En definitiva, se trata de investigar el conocimiento antes de que éste se aplique a su asunto. En un propósito crítico como éste se encuentra inserta, claramente, la opinión de que el conocimiento es una potencia abarcable de manera sinóptica, que puede ser considerada y valorada en sus posibilidades. Querer investigar el conocer al margen de su asunto y tarea puede compararse con razonar sobre la natación antes de entrar en el agua. La discusión de Hegel no se limita, sin embargo, a ofrecer contraargumentos que pongan en duda la posibilidad de que la capacidad de efectuación sea abarcada en una visión sinóptica, sea valorada y fraccionada según tipos y momentos. Él no se limita a situar una determinada concepción del conocimiento frente a otra. Se pregunta, más bien, por las representaciones fundamentales del conocer y el ser que vienen dadas con los puntos de partida epistemológicos. En la desconfianza epistemológica pone él, de su parte, una desconfianza ontológica. Plantea la pregunta de si no estarán operando determinadas representaciones fundamentales que no están probadas; esto es, plantea la cuestión de si la conciencia epistemológica crítica no arraigará, en último término, en una ingenuidad ontológica.

14 Roces traduce *wirklich* por «real» y *Wirklichkeit* por «realidad». Nosotros respetaremos esta traducción en las citas, si bien en el cuerpo del texto traduciremos como «realidad efectiva» o «efectivamente real». *(N. del T.)*

Con esta pregunta, Hegel abre un camino radical de reflexión. Allí donde la facultad de conocer se considere un tipo de herramienta con la que conocemos el ente, o allí donde se la tenga por un medio, se habrán tomado ya ciertas decisiones, aunque no sepamos de manera explícita acerca de ellas. Lo que es, y que es propiamente, se sitúa para nosotros en un lado y el conocer, en el otro. El ente en sentido propio es pensado a partir del modelo de una cosa ajena a la conciencia. A una piedra le es totalmente indiferente si es conocida o no; queda impertérrita ante ello; el volverse conocida es un acontecimiento que permanece para ella externo. Es lo que es, tanto si se convierte en objeto para un ser cognoscente como si no; su «ser» no tiene nada que ver con el «ser conocido». Ésta es la concepción habitual. El ser y el conocer no van juntos, están vinculados de forma ocasional, pero no esencial. La piedra es en sí y permanece en sí, aunque en el conocimiento se convierta en un objeto para nosotros. La filosofía, sin embargo, no se ocupa de un ente singular cualquiera, sino que pregunta por lo que constituye el ser en todo ente o, como dice Hegel, por lo «absoluto». Lo absoluto, la mayor parte de las veces, es pensado irreflexivamente, como si fuera una cosa, una piedra, esto es, como si fuera en sí y como si no guardara relación con el conocer. Esta división de lo absoluto y el conocer es el presupuesto irreflexivo que subyace al punto de vista gnoseológico. El criticismo es, él mismo, ontológicamente ingenuo. Permanece cautivo de un prejuicio, presupone unas representaciones fundamentales no probadas acerca de la relación del ser y el conocer. Piensa el ente en sentido propio como una cosa *(Sache)* ante los ojos, como una piedra. Sin embargo, al pensar lo absoluto según el modelo de una cosa ajena al conocimiento excluye el conocer de sí mismo. Según esto, el conocer no puede nunca ser en sentido propio. O bien, si hubiéramos de afirmar esto último, tendría que haber dos absolutos, lo que contradice el concepto de absoluto. Lo esencial es ver que Hegel no solo argumenta, no solo permanece en la situación de la polémica, sino que, más bien, la polémica contra el criticismo es únicamente la ocasión para apartarse de forma expresa de la vida carente de pensamiento en la que, de entrada, nos encon-

tramos. La polémica se dirige en primer lugar contra la ingenuidad de la que despunta la filosofía.

El comienzo de la filosofía es siempre negativo, es la polémica contra el buen sentido que reside en nosotros mismos. El buen sentido es un conjunto de prejuicios. Hegel toma estos prejuicios en un sentido ontológico estricto. El ser y el conocer no tienen vínculos entre sí, no están necesariamente unidos. Ésta es la tesis de la ingenuidad, no explicitada, pero actuante en todo comprender. La introducción del filosofar comienza sacando a la luz estos presupuestos ocultos. La representación fundamental sobre la relación de ser y conocer, que rige la vida cotidiana, queda superada y, con ello, puesta en cuestión. Hasta aquí llega el primer paso de la «Introducción».

El segundo paso consiste en la presentación de una proposición que no puede sino despertar el mayor de los enfados al modo habitual de pensar. Hegel dice que «solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto» (65, 52). Cabe objetar que el mismo Hegel está expresando aquí un nuevo presupuesto, un nuevo prejuicio, que tampoco está probado, lo mismo que los prejuicios naturales que vienen de suyo. La objeción es, formalmente, correcta. Hegel no puede fundamentar al principio esta proposición. Toda su filosofía, en su llevarla a cabo, es la fundamentación de esta proposición. Se trata de una anticipación. Y sin embargo, aquí se enuncia la esencia de la verdad. La proposición citada requiere de una explicación cuidadosa. De entrada suena escandaloso: solo lo absoluto es verdadero.

Si pensamos lo absoluto como un dominio de cosas, como una cosa en grado sumo, entonces la verdad y la cognoscibilidad estarían limitadas, en sentido propio, a un campo del ente. Sin embargo, ya podemos señalar conocimientos y verdades de muchos dominios y campos del ente. Tenemos conocimientos y verdades en las ciencias naturales, en las ciencias del espíritu; tenemos verdades prácticas y morales, etcétera. ¿Por qué habría de señalarse de modo exclusivo un ámbito, en oposición a los otros, como verdadero y cognoscible? O bien, ¿por qué un tipo de verdad habría de tener la pretensión de ser la verdad esencial, respecto a la cual los demás conocimientos quedarían reducidos a

conocimientos ilusorios? Hegel en absoluto quiere decir algo así. No existe ninguna región del ser que sea «la única verdadera» en contraste con las demás. Mientras entendamos el concepto de absoluto de manera masiva, demasiado masiva, como una cosa eminente, la proposición hegeliana carecerá de todo sentido racional. Hemos de despedirnos explícitamente, pues, del concepto vulgar de absoluto. Lo absoluto no es ninguna cosa, ni finita ni infinita, ni la naturaleza ni Dios. Lo absoluto es lo que, efectiva y propiamente, es: es lo propio en el ser de todo ente. Las cosas, las cosas finitas, limitadas y singulares, son, de muchos modos, nulas *(nichtig)* en cuanto están limitadas, en cuanto solo existen y están allí *(sofern sie nur dasind)* en la consuntiva mudanza del tiempo, etcétera. Sin embargo, a pesar de su nulidad *(Nichtigkeit)*, son. El ser mismo se esencia *(west)*[15] en todos ellos. El ser que está presente en todo ente es lo absoluto. Y éste, como Hegel comprende, no carece de relación con el conocer; lo absoluto no es en sí y deviene conocido en un momento u otro. Tiene, más bien, la naturaleza de ser manifiesto *(offenbar)*, como el fuego tiene la naturaleza de ser caliente y la luz, la de ser luminosa.

El ser tiene la naturaleza de la manifestabilidad *(Offenbarkeit)*.[16] Allí donde acontezca alguna manifestación, ahí estará manifiesto siempre el «ser»; y al revés, allí donde acontezca el ser, ahí acontecerá también la verdad. El ser es, por su naturaleza, lo iluminado. En el ver sensible percibimos las cosas visibles, pero las vemos a la luz. La luz es lo que primero, y ante todo, se ve, aunque no miramos expresamente hacia ella, sino a su través. Solo en la luz se señala lo visible. Todo percibir de las cosas que son se sostiene ya en una comprensión previa del ser. Percibimos el ente en la luz de la comprensión del ser. Esta última es

15 Adoptamos la traducción hecha para el verbo *wesen* de Raúl Gabás, en Rudolf Bultmann/Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder Editorial, 2011. *(N. del T.)*

16 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 557 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 68. *(N. del T.)*]

la esencia propia de la verdad. Solo en la manifestabilidad del ser puede acontecer la manifestabilidad determinada de un ente determinado, esto es, lo que llamamos la verdad empírica. Esta proposición de Hegel, que suena tan escandalosa, determina, pues, la esencia de la verdad como la comprensión de lo absoluto. Lo que el buen sentido mantiene separado, el ser y el conocer (la racionalidad), para Hegel se encuentra unido. El ser, por su naturaleza, está iluminado y el conocer es algo que es. El conocer es tanto más propio cuanto que más propio es lo captado en el conocer: el conocer más propio del ente más propio, esto es, el conocimiento absoluto de lo absoluto. Hegel es perfectamente consciente de la gran osadía encerrada en la proposición que plantea. Alejándose de la opinión cotidiana de que el ser y el conocer están separados, el filósofo plantea su concepto de la verdad, en el que se piensa una necesaria conexión entre el ser y el ser-verdadero *(ens y verum)*. Ciertamente, en un primer momento, ésta no es sino una proposición no demostrada. Sin embargo, no es un presupuesto puesto «a ciegas». Hegel es consciente de la obligación que tiene de demostrarlo. La mera afirmación no es ningún medio de demostración propia de la filosofía, pero tampoco puede ser demostrada como puedan serlo, por ejemplo, los teoremas matemáticos.

Por de pronto, ambas tesis se sitúan la una frente a la otra. La conciencia natural conoce una multitud de verdades. Se mueve entre los entes, descubre e investiga. El descubridor moverse entre los entes como, por ejemplo, en las ciencias, está, sin embargo, conducido por una determinada interpretación de la constitución de ser *(Seinsverfassung)* de los objetos descubiertos. Hacemos uso de conceptos como cosa, objeto, sujeto, ser-así, realidad efectiva, etcétera, sin plantearlos de manera explícita. Asimismo, tomamos ya las cosas tal y como se nos aparecen, en su carácter limitado, su fragilidad y su caducidad, como «el ente». Permitimos que lo que aparece tenga el valor de ente sin que ello quede probado. No planteamos la pregunta de hasta qué punto lo que así aparece en efecto es, esto es, hasta qué punto es propiamente. La filosofía, como la pregunta expresa por el ser, se sitúa, en un principio, junto a las ciencias y las opiniones coti-

dianas de la vida práctica. Se distingue de la irreflexión allí dominante en que no se mueve con representaciones fundamentales del ser ya asumidas, en que no sabe simplemente y de antemano cómo se relacionan el pensar y el ser. Tampoco toma la filosofía un objeto cualquiera como ente, sino que examina cada pretensión de ser, examen que se efectúa en referencia al ser propio, por derecho, sano y libre de toda nulidad. Si se diera el caso de que la filosofía fuera ya una realidad, estaría decidido de antemano qué es el ser por derecho y qué es fundamentalmente una cosa, el sujeto, el objeto y similares; entonces podría la filosofía, con altivez, apuntar al clausurado saber de las ciencias dentro de sus límites y situarse por encima de las mismas. Pero la filosofía no está ya ahí de golpe, por decirlo así, no es una iluminación que ya esté lista y destinada a nosotros. Solo arranca en medio de la situación del saber cotidiano e irreflexivo, solo puede llegar a existir a través de una transformación y un giro del saber cotidiano. La filosofía no puede sino ser la toma de conciencia que despierta en el seno del saber habitual; se configura como tal filosofía en el camino del esfuerzo por salir de la ingenuidad. Por consiguiente, no es posible que se ocupe con el saber no filosófico de un modo altivo y vanamente presumido. Surge como ocupación intrínseca en el seno de este mismo saber no filosófico. La filosofía se conforma como tal en la medida en que el saber ingenuo se eleva por encima de sí mismo. Y éste es el único sentido auténtico de una prueba filosófica. Allí donde simplemente se oponga una tesis filosófica frente a la conciencia no filosófica, esta última no tendrá motivo alguno para tomar nota de la primera. Una afirmación se presenta frente a otra afirmación. La verdadera demostración consiste en despertar la reflexión a partir de la misma ingenuidad y, desde ahí, desplegar un camino hacia la filosofía.

Entonces, sin embargo, el camino a la filosofía es a la vez la filosofía en camino hacia sí misma. Éste es el sentido esencial de lo denominado por Hegel como «exposición del saber tal y como se manifiesta». Con ello, llegamos al tercer paso de pensamiento de la «Introducción». «Exposición» no ha de entenderse en el sentido de un informe, una descripción. No se trata para Hegel

de una mera recopilación de los múltiples saberes que hayamos ganado en el comercio práctico con las cosas y en la investigación científica de los entes. La exposición es más bien una reflexión. No tenemos que limitarnos a vivir en este saber, a ejecutarlo, debemos traerlo a exposición, mostrarlo como tal; ha de mostrársenos lo que él tiene en sí mismo. El exponer es entendido aquí como extraer y hacer sobresalir. «La conciencia natural», dice Hegel, «se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real» (67, 54). La conciencia natural, con sus conocimientos cotidianos y sus múltiples verdades, es solo «concepto» del saber. ¿Qué quiere decir esto? Un niño, según su concepto, es un hombre, pero no aún un hombre maduro. Ser según el concepto significa aquí ser según la posibilidad que todavía está despuntando. El niño vive en relación con el ser-mayor y frente a ello. La conciencia natural, que en sí misma es un saber múltiple y plural, no es aún, en palabras de Hegel, un saber en sentido propio, un saber auténtico. Sin embargo, está determinado por la posibilidad que todavía está por realizarse de poder desarrollarse en dirección a un saber auténtico y propio; tiene la posibilidad de salir y elevarse por encima de sí mismo. Y del mismo modo que el niño no solo tiene posibilidades que están aún por realizarse, sino también tales que se presentan como inminentes y, siendo futuras, están entrando a estar *(hereinstehend)* en su presente, así también el saber natural está determinado por algo que todavía está por realizarse y que al mismo tiempo está entrando a estar aquí. «La conciencia es para sí misma su *concepto...*» (69, 55). Con la frase que acabamos de citar, Hegel está expresando la posibilidad que está entrando a estar.[17] La conciencia se halla iluminada por el presentimiento de su posibilidad más alta. No solo es que sepa algo, también sabe el saber y presiente la más alta posibilidad de saber. El hombre se adelanta a sí mismo; no solo en virtud de que tenga un futuro en vistas,

17 Adoptamos la traducción de *hereinstehen* hecha para *La cosa* de Martin Heidegger. *Cf.* «La Cosa», en *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, Serbal, 2001, pág. 123. *(N. del T.)*

sino también gracias al saber acerca de una posibilidad de acrecentamiento del ser-sabedor, esto es, de la sensatez. El hombre no solo es en-sí; es, al mismo tiempo, para-sí. El «ser-para-sí del hombre» no es concebido en Hegel como una estructura estática, sino como un poder que impulsa al hombre. La tendencia a llegar a ser para sí lo que se es en sí, ésta es la inquietud que, en palabras de Hegel, perturba la pereza e impulsa al hombre más allá de sí mismo. La conciencia natural percibe el ente, pero sucumbe a la pereza cotidiana de preguntar qué es éste siquiera. Lo comprende a la luz del vago y presentido saber sobre el ser, pero no pregunta sobre este mismo. Cuando, sin embargo, irrumpe la sensatez, se plantea la pregunta de en qué medida lo percibido como ente siquiera es de manera efectiva y propia. Y esta pregunta no se aquieta rápidamente. La exposición del saber tal y como se manifiesta, como reflexión sobre la pretensión de ser en todo lo que de entrada se muestra, impulsa al hombre hacia una larga marcha y un largo camino. Se trata del camino en el que tiene lugar la «formación de la conciencia misma hacia la ciencia» (67, 54), esto es, en que acontece la transformación del saber natural en saber de la filosofía.

La exposición del saber tal y como se manifiesta es la fenomenología del espíritu. En el examen sensato de la exposición del saber según aparece asoma el espíritu. Este camino es para Hegel el modo como la filosofía se elabora y se produce a sí misma a partir del saber no filosófico. Tiene un comienzo y un final determinados. El comienzo es la comprensión cotidiana del ser, en la que nos alojamos a ciegas y sin comprender. La conciencia natural vive en el olvido del ser y se entrega solo a lo que tiene por real y por ente. El final del camino es para Hegel la intuición lograda en lo que es el ser, esto es, la verdad del ser o el saber absoluto. Y entre ellos se encuentran múltiples estaciones. Hegel caracteriza la meta, en un principio, de un modo totalmente formal. Primero, la meta es la superación de la necesidad del hombre de ir más allá de su estado y elevarse a su posibilidad más alta. En otras palabras, se llegará a la meta cuando la tensión, propia a la conciencia, entre el ser-en-sí y el ser-para-sí quede cancelada porque todo lo que es en sí ha devenido para sí. Y se-

gundo, la otra característica de la meta es para Hegel que entonces «... el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto» (69, 55). Esto suena aún más formal e incomprensible. Y sin embargo, Hegel está expresando con ello algo muy decisivo.

¿Qué significa lo que se dice sobre el concepto y el objeto? ¿Se trata aquí del problema de la correcta formación de conceptos, de cómo las cosas se corresponden con sus respectivos conceptos? No. Una correspondencia de este tipo entre el concepto y la cosa *(Sache)* señalada por él pertenece a las más elementales exigencias de todo discurso racional. Las cosas deben estar correctamente vinculadas a sus conceptos, si se quiere evitar que campe una confusión generalizada. Un orden de este tipo no puede estar solo al final del curso del pensar que lleva a la filosofía. Una formación de conceptos límpida y libre de objeciones es un presupuesto de base en toda ciencia. Hegel no se refiere, pues, a esto. Para determinar qué quiere decir hemos de empezar de muy lejos.

En la comprensión habitual de la conciencia natural, no nos limitamos a utilizar los conceptos para las cosas que experimentamos, sino que expresamos también su ser en conceptos que, en modo alguno, examinamos o reflexionamos. No sabemos en absoluto si nuestros conceptos fundamentales en los que pensamos el ser-ente del ente, por ejemplo como sustancia, propiedad, singularidad, etcétera, se corresponden con el ser mismo. No pensamos de ninguna manera cuál puede ser la relación del ser y el pensar, no reflexionamos sobre cómo se relacionan mutuamente el ser y el ser-verdadero, cómo se relaciona el concepto en cuanto comprensión del ser con el objeto en cuanto ser mismo. Y cuando, en las ciencias, estamos algo ocupados con una nítida formación de conceptos, nos olvidamos de ocuparnos de la formación de conceptos fundamental. ¿Cómo ha de concebirse, última y fundamentalmente, el ser-en-sí en su relación con el ser-verdadero, cómo ha de concebirse la relación del *ens* y el *verum*? Ésta es la pregunta fundamental que impulsa el filosofar de Hegel. En la determinación de la meta a la que se dirige el camino de la filosofía que se forja a sí misma a partir del representar y mentar naturales, Hegel concibe también, de forma conjunta, el

ser-en-sí y para-sí del hombre que comprende, así como el ser-en-sí y el ser-verdadero de todo ente. Con ello, estos conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana quedan ya nombrados, todos de una vez. Lo que más profundamente asombra a quien se adentra en Hegel es el número mínimo de conceptos fundamentales con los que se basta y que experimentan en él un despliegue inaudito. Para el lector superficial, ciertamente, podría parecer como si Hegel hubiera construido un formalismo algo más complicado de lo habitual.

La correspondencia entre concepto y objeto, esa relación que todavía nos resulta oscura, se torna en concepto central cuando la «Introducción» alcanza su punto álgido, cuando pasa a la exposición del problema en el cuarto paso de pensamiento, titulado por Hegel: «Investigación y examen de la realidad del conocimiento» (70, 56). Lo que de entrada nos resulta extraño es que el filósofo hable aquí de una investigación del conocimiento. ¿No había desechado desde el principio una teoría del conocimiento previa al filosofar? Hegel, sin embargo, no pretende investigar la facultad de conocer, no pretende evaluar su idoneidad o falta de idoneidad para aprehender el ente o analizarlo en sus raíces, fuentes, tipos, etcétera. La «investigación del conocimiento» no es ninguna teoría del conocimiento. A todas luces, el autor ha elegido a propósito la mentada designación para, mediante la conexión con lo anteriormente combatido, provocar la extrañeza. Esta investigación es, para él, el método que lleva a cabo la «exposición del saber tal y como se manifiesta» (66, 54). Es el método en cuanto camino, no en cuanto técnica. La elaboración de sí misma de la filosofía a partir del saber que se manifiesta tiene lugar como una investigación y un examen de la realidad *(Realität)* del conocimiento. «Realidad» *(Realität)* no significa, en el uso que da Hegel a la palabra, lo que de entrada mentamos con ella, esto es, la existencia como ser-ante-los-ojos *(Vorhandensein)*. *Realitas* es el qué-es *(Wassein)* de una *res*, lo que hace que una *res* sea tal. *Realitas* es el qué-es esencial. La realidad del conocer no es, pues, la existencia como ser-ante-los-ojos *(Vorhandenheit)* del proceso del conocimiento, sino su esencialidad *(Wesenhaftigkeit)*. Esta realidad es un ente tal que puede

ser tanto esencial como inesencial y que, la mayor parte de las veces, es inesencial. Y lo es, no porque tenga cosas secundarias por objetos, sino porque, al conocer las cosas que son, no concibe en absoluto lo que convierte a las cosas en entes. El conocimiento habitual, que olvida el conocimiento del ser, es inesencial, es impropio, no es lo que podría ser. Permanece por detrás de su esencia. Se vuelve más esencial cuanto más capta y concibe el ser del ente. La investigación y el examen que Hegel plantea es la pregunta por el saber que es dado y se manifiesta de primero. Es la pregunta de en qué medida este saber siqiera es propio, en qué medida, al captar el ente, descubre el ser y lo saca de su ocultamiento. El conocer, pues, no es investigado al margen de su actividad, sino que es examinado en su capacidad para captar el ser. Hegel elige intencionadamente la expresión «examen» *(Prüfung)*. La filosofía es examen, no solo como puesta a prueba y ponderación de la pretensión de ser del suponer *(Meinen)*[18] y representar habituales. Es también examen en cuanto que al pensador le ocurre que se vuelve más pobre que Job y pierde todas las verdades que, hasta el momento, han sustentado y conducido la vida.

Hegel empieza explicitando en qué consiste, por regla general, un examen. Lo que dice suena simple. El examen de algo consiste en que situamos este algo en relación a otro que tiene para nosotros el valor de pauta *(Maßstab)*. Consiste, pues, en poner lo que ha de ser probado en relación con lo que sirve de criterio y compararlo. Como elementos del examen se perfilan: el objeto que debe ser examinado, el ente que sirve de pauta y la comparación. Pero ahora Hegel pasa a poner al descubierto el presupuesto localizado en esta idea habitual de lo que es un examen. Y lo que le interesa es el presupuesto ontológico. Aquello con lo que habitualmente se mide lo que ha de ser examinado tiene el valor de esencia. El valor que tenga una cosa *(Sache)* no se evalúa

18 Adoptamos la traducción de Roces cuando cabe considerar que el término está estrictamente referido al uso que le da Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. *(N. del T.)*

poniéndola junto a otras, sino cuando se la compara con una cosa *(Sache)* lo más perfecta posible, que encarne al máximo la esencia. Examinar es, así, una consideración de lo inesencial en relación a lo esencial. «Esencia» es tomado aquí como «en-sí», dice Hegel en este contexto. El examen se mueve ya, en cuanto tal, en las representaciones ontológicas que piensan la esencia como el ser-en-sí. Si esto es así, sin embargo, entonces ya no puede pensarse en un examen del conocimiento. ¿Con qué debe ser medido el conocer dado y fáctico, con qué esencia en la forma de ser-en-sí? ¿No deberíamos tener la filosofía de antemano (en cuanto conocer esencial de lo esencial) para ponerla como criterio respecto del cual el conocer fáctico habría de ser probado? Esta objeción que se hace Hegel no responde a un afán de sutileza, sino que apunta a una auténtica aporía. Mientras pensemos el ser del conocimiento con la imagen no expresa del ser de las cosas, esto es, mientras nos orientemos según el modelo de la cosa *(Sache)*, no será posible un examen del conocimiento, puesto que justamente el conocer esencial, la filosofía, es algo que no estará dado. La filosofía, pues, ha de convertirse en un examen de este tipo. Hegel intensifica aún más esta aporía. Si el conocer tuviera el modo de ser de una cosa *(Sache)* en-sí, entonces éste debería ser para nosotros, si quisiéramos examinarlo, un objeto de conocimiento. Su ser-en-sí sería así un ser-en-sí que es para-nosotros y, con ello, por lo menos, se plantea la sospecha de que este ser-en-sí somos nosotros en cuanto cosa en sí, a la que tomamos como presunta «esencia». La conciencia natural, en la seguridad de su familiaridad con el mundo, podría desechar todas las pruebas de sí misma, no tendría que aceptar necesariamente, por propia iniciativa, las decisiones de estos exámenes.

La aporía se plantea cuando la conciencia se toma como una «cosa». Hegel logra la disolución de esta dificultad a través de una intuición radical en la naturaleza propia de la «conciencia», en su modo de ser, lo que permite formular el problema de la totalidad de la obra.

5.
Investigación y examen de la «realidad del conocimiento»

La «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* culmina en el «examen» de la «realidad *(Realität)* del conocimiento». Acabamos de decir que un examen de este tipo es radicalmente diferente a una investigación gnoseológica. No se pide ni una reflexión ni una autoinvestigación de la conciencia a través de sí misma. Por su punto de partida y por las preguntas que plantea, está alejada de una autocontemplación del espíritu humano como el cielo lo está de la tierra. Repitamos brevemente el camino de la «Introducción». La filosofía es, así lo plantea Hegel, el conocer propio de lo que propiamente es; con ello no se ha decidido ya, de antemano, sobre lo que propiamente es, se trata de un concepto problemático. Por regla general, sin embargo, lo que es propiamente, lo absoluto, es pensado con la imagen de una cosa *(Sache)* que es en-sí y a la que no es esencial el ser pensada y conocida. La representación habitual piensa lo absoluto como no relacionado con el conocer y el pensar; el pensar y el ser no se vinculan de forma necesaria. Incluso en el criticismo lo absoluto tiene el valor de «cosa en sí». La división entre pensar y ser se ha elevado en él a tesis sobre la incognoscibilidad de lo absoluto. El conocer finito del hombre comporta solo «fenómenos» *(Erscheinungen)*.[19] Frente

19 La traducción de Roces para Hegel es «manifestación». No obstante, al hablarse aquí del criticismo, usamos la traducción habitual de este término, «fenómeno». Hacemos lo mismo en aquellos casos en que, a lo largo de estas lecciones, quepa entender *Erscheinung* como fenómeno en cuanto opuesto a alguna esencia oculta o, estrictamente, a una cosa en sí. *(N. del T.)*

a esto, plantea Hegel la tesis contraria de la relación esencial entre el pensar y el ser. Solo lo absoluto es verdadero o solo lo verdadero es absoluto. Esta tesis requiere ser probada. No en el sentido de una deducción, análoga al proceder de la matemática, o de una aseveración empírica. En cualquier caso, la prueba es una *demonstratio*, esto es, una exposición. Opera, en primer lugar, con las distinciones que encuentra entre el ser-en-sí y el ser-conocido (ser-para-nosotros), por un lado, y entre la esencia y el fenómeno, por otro. El saber habitual del ente que se nos muestra, esto es, el saber del trato práctico y de las ciencias positivas, es un saber no-esencial, por cuanto en él no se sabe qué es en sí lo propio y esencial; es solo un saber que aparece. La *demonstratio* que exige Hegel consiste en dejar que la filosofía haga su aparición a partir del saber que se manifiesta, impropio e inesencial, en dejar que aquélla se desarrolle a partir de éste. La «demostración» no es ningún proceder de prueba habitual, sino que, en ella, la filosofía se hace presente a partir de la misma conciencia natural. La filosofía solo puede hacerse presente en la decadencia de la naturalidad, en un cambio radical y violento de ésta, en su autoaniquilación. Ella es el modo decisivo como el hombre se viene abajo, en el doble sentido de que baja hasta el fundamento y de que pierde la seguridad vital que lo sostenía.

Hegel caracteriza ahora el modo como se efectúa la exposición del saber tal y como se manifiesta en cuanto examen de la realidad, esto es, de la esencialidad del conocimiento. En primer lugar, el filósofo determina de una manera muy simple qué es, como tal, un examen: una comparación de una cosa con la primera imagen originaria *(Urbild)* y el establecimiento de en qué medida esta cosa se corresponde con dicha imagen. Hegel, sin embargo, no parte sin más de este concepto usual y habitual de examen, sino que examina primero las ideas ontológicas dadas dentro de la idea común de examen. La primera imagen originaria, respecto de la cual medimos una cosa *(Sache)* es para nosotros la esencia y la pensamos como ser-en-sí. Por ejemplo, lo que un ente es en su esencia –decimos– son sus determinaciones interiores. No señalan propiedades algunas que el ente tenga meramente en relación con algo diferente, sino que le pertenecen a

él mismo, las tiene en sí. Cuando sostenemos este concepto de examen, surge la dificultad de que el saber que se manifiesta no puede someterse a examen alguno. ¿De dónde hemos de tomar la medida, pues, si la pensamos de manera implícita como la esencia y el en-sí? La medida del saber que se manifiesta solo puede ser, con toda claridad, el saber esencial, el saber propio, esto es, el saber de lo que es propiamente verdadero, es decir, la filosofía. Esto significa que nos encontramos ante un «círculo», pues, por un lado, presuponemos la filosofía y, por otro, queremos obtenerla a partir del saber que se manifiesta. Sin embargo, si lo que hacemos es presuponerla sin más, tenemos una afirmación dogmática vacía, no la filosofía misma. Si, además, nosotros adscribimos a la esencia el ser-en-sí, como ocurre casi siempre, entonces la dificultad se hace aún mayor. Podemos muy bien afirmar algún saber como la esencia y medir con él cualquier otro saber. Sin embargo, en la medida en que somos nosotros quienes examinamos, lo así afirmado como esencia no es un auténtico en-sí, sino un en-sí para nosotros, un en-sí afirmado por nosotros; y es algo abierto y cuestionable el que esa esencia significada por nosotros como donadora de pauta sea, asimismo, la esencia propia del saber. El examen tiene de esta forma únicamente el carácter de un criterio ajeno y traído desde fuera, así como de una comparación hecha desde el exterior. La exposición del saber tal y como se manifiesta, sin embargo, ha de dejar que la filosofía misma surja de la conciencia natural, no ha de mostrar un juicio y una crítica traídos de fuera. La filosofía debe ser la autocrítica del saber que se manifiesta. Poner a su lado una supuesta imagen-modelo de saber esencial, que viene de Dios sabe dónde, aquí no brinda la menor ayuda. En el saber habitual mismo se sitúa la casi siempre olvidada mirada previa en su esencia propia y original.

Hegel realiza ahora el paso decisivo de una radicalización de la reflexión ontológica. Ya cuando simplemente indicaba qué es un examen, encontramos una destacable reflexión, una meditación sobre los pensamientos sobre el ser en el seno de la idea de examen, como el de medir lo que aparece con la esencia, lo que es-para-nosotros con el ser-en-sí. Por lo general, operamos con estas representaciones fundamentales, nos movemos con ellas, vi-

vimos en ellas, pero habitualmente no sabemos de ellas, viviendo como vivimos, en esa señorial irreflexión que constituye la salud de la vida, una irreflexión en la que, de veras, no sabemos lo que hacemos. Y cuando nosotros, que vivimos con los pensamientos fundamentales de esencia como opuesta a apariencia y de ser-en-sí como opuesto al ser-para-un-saber, queremos tomar estas representaciones como el saber mismo, surgen las aporías arriba descritas. El saber y la conciencia no son una cosa disponible como pueden serlo las cosas. El fenómeno *(Erscheinung)* y la esencia no tienen aquí, claramente, el mismo sentido que en todos los demás entes. Hegel no ve la diferencia en que, por ejemplo, la conciencia sea la *res cogitans* opuesta a la *res extensa*, el hombre opuesto a la naturaleza. La diferencia no se encuentra en el momento de la interioridad o en la autoposesión. Ni en la libertad ni en la corriente de las vivencias ve él lo destacable de la conciencia. Hegel concibe la naturaleza de la conciencia de forma ontológica. No en el sentido de que determine el modo de ser de la conciencia por oposición al de una planta, un animal, una piedra, un número o similares, sino de un modo mucho más originario. La conciencia para Hegel no es primariamente un conjunto de vivencias, de actos anímicos. Ciertamente, es esto lo primero que nos viene a la mente cuando hablamos de la conciencia. En los múltiples actos del percibir, recordar y esperar, tenemos el ente; a la cosa percibida le corresponde en el plano subjetivo la percepción, y ésta la podemos percibir en la reflexión, que podemos, a su vez, reflejar en la reflexión, etcétera.

Con estas reflexiones sobre actos subjetivos encontramos, ciertamente, una plétora de estructuras de conciencia que resultan interesantes desde un punto de vista fenomenológico. Lo que no encontramos nunca, empero, es la naturaleza propia de la conciencia. Y es que ésta consiste no solo en captar el ente, sino más bien en la apertura al ser. A toda captación de lo óntico le precede, posibilitándola, la comprensión de la constitución de ser de lo óntico. Llamamos este comportamiento previo el conocimiento apriórico. El punto de partida hegeliano, sin embargo, no consiste en plantear la conciencia como conjunto de «ideas innatas» en lugar de la conciencia como conjunto de vivencias. Hegel concibe

la «naturaleza de la conciencia» como el pensar del ser, un pensar que proyecta y pone. No se limita a aplicar sin más representaciones ontológicas fundamentales como «esencia» y «ser-en-sí» a la conciencia para hacerle desde fuera un examen. Ahora a Hegel le importa concebir la conciencia como el pensar de aquellos pensamientos sobre el fenómeno *(Erscheinung)* en cuanto opuesto a la esencia, sobre el en-sí, etcétera. El examen, pues, no es tal que en él «operemos» con representaciones ontológicas fundamentales, sin que este uso operativo en cuanto tal quede al descubierto. El examen de la conciencia es el examen de los mismos pensamientos sobre el ser. En la medida en que Hegel entiende la naturaleza de la conciencia como el poner proyectante de los pensamientos sobre el ser, la concibe ontológicamente en un sentido radical; la conciencia es la ontología que se realiza. Con ello se desvanece la apariencia de una división entre lo que examina y lo examinado. La conciencia no es ningún objeto ajeno al que apliquemos una pauta ajena al examinarlo. No nos situamos nunca fuera de la conciencia, estamos en ella. Con unas frases breves, concisas y difícilmente agotables en la totalidad de su sentido, Hegel proporciona una mirada esencial en la conciencia como proyecto de pensamientos sobre el ser.

El examen de la realidad del conocimiento no consiste para Hegel en que se traiga desde fuera un criterio para la conciencia, como si éste fuera una cosa *(Sache)* ajena. El examen es el autoexamen de la conciencia. Hegel dice: «La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma» (71, 57). ¿Qué ha de entenderse con esto? Uno podría estar tentado, en un principio, de fundamentar esta proposición de una manera plausible. Por ejemplo, diciendo que una investigación del saber es, de entrada, ya una investigación de algo subjetivo. El saber no es nunca una cosa existente ante los ojos como un árbol o una casa. Está siempre en alguien que sabe. Para investigarlo, debemos primero tener un saber del saber, esto es, una autoconciencia. Solo en ella puede darse el examen de un saber. Cuando argumentamos de esta manera, perdemos de vista la intuición hegeliana de la naturaleza de la conciencia.

Nos preguntamos: ¿en qué medida la conciencia se da a sí misma su pauta? La pauta, así se decía al comienzo, en la primera explicación de lo que es un examen, es la esencia o el ser-en-sí. La conciencia se da a sí misma de antemano lo que es la esencia o el ser-en-sí; la conciencia no tiene, sino da, es decir, proyecta. La conciencia, tomada como la comprensión del ser, proyecta previamente, antes de toda captación del ente, el ser-en-sí o la esencia. Midiéndose con esta proyección previa es como salen al encuentro las cosas que son «en-sí» *(an sich)* y «dentro de sí» *(in sich)*, esto es, que son esenciales. A estas ideas previamente proyectadas de ser-en-sí les corresponden sus respectivas ideas de saber. El saber es la captación de lo que es en sí, el ser del ente no es afectado por el saber, es independiente de él. El saber se dirige a las cosas independientes de él. Se entiende a sí mismo como siendo auténtico y verdadero cuando se dirige al ser-en-sí o a la esencia de las cosas. Cuando se examina de este modo a sí mismo, está examinando cómo la idea del saber y la del ser-en-sí se sitúan la una respecto a la otra. Pero ambas ideas están, entendidas radicalmente, en la conciencia, puesto que ésta es siempre el doble bosquejo de la esencia del ser-en-sí y de la del saber. En la conciencia –dice Hegel– hay un «para ella», así como también un «fuera de esta relación» (71, 57). Esto es, la conciencia piensa la relacionabilidad relativa al saber *(wissensmäßige Bezogenheit)* del ente y del ser-en-sí del ente, que permanece sin ser afectado por la conciencia. Hegel resume el doble bosquejo de la comprensión del ser, el doble bosquejo de la idea del en-sí y la del saber, en la siguiente proposición: «Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber» (71, 57). Hegel dice expresamente «declara» *(erklärt)* y «establece» *(aufstellt)*; la conciencia no tiene representaciones ontológicas fundamentales ínsitas en ella, que traiga como provisión y que mantenga de tal modo que no puedan serle arrebatadas. La conciencia explica lo que para ella es lo verdadero, esto es, proclama, proyecta, qué es la esencia y el en-sí. Con ello, «establece» la pauta con la que mide su saber, es decir, establece al mismo tiempo la idea del saber. En esta doble relación

del en-sí y del saber, en la tensión de estas ideas ontológicas fundamentales, se funda la posibilidad del examen de la realidad del conocimiento. El examen se corresponde con la pregunta de cómo se sitúan, el uno respecto al otro, el en-sí y el saber. Pues lo que ha de ser examinado es la realidad del conocimiento; un conocimiento es tanto más real y esencial cuanto más esencial es lo captado en él. Y cuando el en-sí es comprendido como la esencia, todo conocimiento es claramente lo real que capta el en-sí mismo. Con ello, el examen se convierte en la pregunta por la correspondencia entre los pensamientos ontológicos fundamentales del en-sí y del saber. Hegel caracteriza la correspondencia que está en cuestión como una correspondencia entre el objeto y el concepto.

Con esta expresión se nos recuerda de entrada la caracterización dada anteriormente de la sustancia final a la que ha de llegarse al recorrer el camino hacia la filosofía. También allí hablaba Hegel de que allá donde el saber no es impulsado más allá de sí mismo mediante la inquietud de la pregunta por el ser, el concepto se corresponde con el objeto y el objeto, con el concepto. Lo hemos explicado en la lección anterior diciendo que el saber ha devenido plenamente para sí mismo lo que es en sí. Hegel retoma ahora estas ideas con mayor profundidad.

Lo que a primera vista nos resulta extraño es el modo de expresión aparentemente formal, el torpe carácter abstracto, la aridez de la formulación. Sin embargo, esta apariencia desaparece pronto, en cuanto se intente realmente seguir las huellas del pensamiento de Hegel. El filósofo no hace concesión alguna al sopor general del pensamiento. Exige la más intensa concentración. La correspondencia entre el objeto y el concepto es la vía interrogativa sobre la que se mueve el examen ontológico de la conciencia. ¿Cómo se relacionan mutuamente las ideas fundamentales proyectadas por la conciencia? Hegel expone este problema de un modo significativamente entretejido e interrelacionado. De entrada, plantea que comprendemos el saber bajo el concepto y el objeto, bajo la esencia. El concepto es, así, lo mismo que lo subjetivo del concebir, del ver por dentro, del conocer. Tenemos un concepto adecuado de una cosa, sabemos cómo

se relaciona ésta con aquél. El objeto, sin embargo, es lo objetivo de la cosa misma y el modo como ella es dentro de sí y en sí. El examen no consiste, pues, en indagar el modo como, en casos particulares, los conceptos se corresponden con sus objetos. El examen, más bien, es el interrogativo pensar las relaciones presupuestas entre subjetividad y objetividad. Ahora está en cuestión la correspondencia del saber en cuanto tal con el ser-en-sí esencial en cuanto tal. ¿Cómo puede ser siquiera sabido el en-sí o la esencia? ¿Acaso no frustra el ser-en-sí el carácter de poder ser sabido, puesto que, en el saber, el ente en-sí se convierte en un ente-para-otro, esto es, para el saber? En el saber se realiza efectivamente la intuición racional. ¿Cómo se sitúa ahora la racionalidad, en cuanto subjetiva, en relación con el ser-en-sí del ente? ¿No aparta acaso el ser-en-sí a la racionalidad de sí mismo o la deja solo como un acontecer externo y ajeno a él? La razón, ¿está únicamente en el saber o está también en el ser-en-sí? ¿Cuál es la relación entre el saber y la esencia que es en-sí? Ésta es la primera figura de la pregunta.

La segunda forma de la pregunta la obtiene Hegel, al parecer, intercambiando las denominaciones. Podemos llamar la esencia de una cosa también su «concepto». O bien, podemos comprender el ente como objeto, en la medida en que éste se presenta frente al sujeto, se objetiviza respecto a un captador, en la medida en que éste es un *objectum*, esto es, en cuanto es para un otro. El objeto es, así, el ente en el cómo de la donación subjetiva, es el ente en el modo como se nos muestra, como nos aparece, el objeto es el fenómeno *(Phänomen)*. El examen es ahora la pregunta de cómo se corresponde el objeto con el concepto, es decir, de cómo el ente fenoménico en cuanto tal se relaciona con la esencia; de cómo se entiende el fenómeno en relación con la cosa en sí *(Ding an sich)*, comprendida como «concepto». Esto parece una complicación artificial, un juego sin compromiso con una terminología cambiante. Y el mismo Hegel dice que con el intercambio de las denominaciones lo que resulta es «lo mismo». Ciertamente, es lo mismo, pero nunca en la desolada indiferencia de dos fórmulas diferentes que dicen lo mismo. Tras las «áridas abstracciones» de Hegel se encuentra todo el problema del

ser de la metafísica occidental. La primera figura de la pregunta se corresponde esencialmente con el punto de partida del problema del ser en la Modernidad, la segunda con el punto de partida de la Antigüedad. La Modernidad concibe el concepto de manera preferente como algo subjetivo. La racionalidad no es, en principio, poder alguno que actúe en el ente; tiene el modo de ser del sujeto. La racionalidad se encuentra en la certeza de sí del sujeto que sabe de sí mismo. Y a éste se le convierte en problema la cuestión de en qué medida su saber racional sobre el ente alcanza al ente en él mismo, esto es, en qué medida el concepto se corresponde con el objeto. Para la concepción antigua del ser, en cambio, éste es en sí mismo racional. El concepto es la *ousia* y el *to ti en einai*. Se esencia *(west)* en el ente mismo. Éste tiene, además, una forma de ser curiosa, a saber, la de salir a la luz en la forma de su apariencia, de mostrarse. Este mostrarse que sale de sí mismo no posee, en la Antigüedad, el sentido primario de presentación a un sujeto cognoscente. El aparecer es el encajarse en una figura, en una apariencia. El que un ente pueda aparecer a un sujeto cognoscente, que pueda devenir objeto para él, se funda en el ente y su ser-salido-de-sí. El examen, desde el punto de vista antiguo, significa la medición del aparecer inesencial en relación a la esencia misma. Hegel no se limita a acoplar, sin más, ambas representaciones fundamentales de la metafísica occidental. Las piensa realmente al unísono. Y esto es lo más difícil en todo esto que estamos interpretando actualmente. Concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí-mismo, esencia y fenómeno *(Erscheinung)*, todos estos conceptos básicos se entrecruzan y conforman juntos el arsenal de las ideas ontológicas fundamentales que le vienen dadas a Hegel como legado. Frente a esta herencia, Hegel erige su problema. Esto no ocurre, sin embargo, de tal manera que deje a un lado estos conceptos fundamentales que le han sido transmitidos; lo que hace es cambiar su modo de pensar estos conceptos. Dicho cambio no posee el carácter de una construcción flotante, sino que tiene lugar en forma de examen de la realidad *(Realität)* del conocimiento. Este examen, sin embargo, no es ninguna investigación traída desde fuera, sino un examen que efectúa la conciencia en sí misma.

Y esto lo demuestra Hegel poniendo al descubierto la naturaleza particular de la conciencia.

La conciencia, pues, no es la conexión de las vivencias de un viviente, como se dice en el uso habitual que hacemos del término. Antes bien, es el proyecto de los pensamientos sobre el ser. No es algo que esté listo y clausurado de una vez por todas. Bien es verdad que se encuentra casi todo el tiempo en quietud, sin moverse, y entonces parece como si los conceptos aprióricos fueran una eterna provisión de la razón humana. Mas esta apariencia de perpetuidad desaparece cuando se hacen manifiestas las tensiones internas en el encaje de las representaciones ontológicas fundamentales. La conciencia, impulsada por el presentimiento de lo absoluto, no acepta ya, como algo dado por supuesto, la explicación dominante del ser, sino que la examina. Y en este examen, la filosofía se forja a sí misma a partir del saber que se manifiesta. Para Hegel, es de importancia decisiva que sea la conciencia misma la que se examine, la que se desarrolle en sí misma en dirección a la filosofía. El filósofo no es, pues, la instancia que juzga el saber fáctico desde fuera, no lo mide en modo alguno respecto a un afirmado ideal de saber. La conciencia natural se mide a sí misma, se compara y se examina. Al filósofo solo le queda el contemplar puro *(das reine Zusehen)*,[20] en palabras de Hegel. Para el filósofo, y ante sus ojos, se despliega la historia del autoexamen de la conciencia, su autodesarrollo hacia la filosofía. Al filósofo parece quedarle la mera pasividad del contemplar puro. Su primer cometido es el de no perturbar en absoluto el proceso del que es testigo. Su esfuerzo consiste en mantener un saber anticipativo, así como en la modestia de ver y aceptar las transformaciones ontológicas tal y como la conciencia natural las va efectuando laboriosamente.

El modo como Hegel contrapone al «filósofo» con la conciencia ocupada consigo misma y su examen puede sorprendernos.

20 Adoptamos aquí la traducción propuesta por Félix Duque. *Cf. Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pág. 514. *(N. del T.)*

¿De dónde viene ahora, de repente, este testigo? Debemos hacernos presente la situación de partida. En un examen concurren un examinador, lo examinado, una pauta de examen, la comparación y su resultado. Lo que ha de ser probado, así se estableció, es el saber que se manifiesta. Éste ha de ser examinado a partir de su realidad *(Realität)*, de su esencialidad. La pauta, por su parte, solo puede ser la esencia del saber, esto es, el saber esencial de lo que esencialmente es. Pero éste no se encuentra disponible, puesto que la filosofía no puede ser anticipada. El examen del conocimiento ha de tener, pues, un sentido diferente al de una comparación con una pauta disponible. Hegel lo indica en la medida en que pone al descubierto la naturaleza de la conciencia como comprensión del ser. El examen tiene el carácter de una pregunta por la correspondencia entre concepto y objeto en el sentido explicado hace un momento. La conciencia no es solo lo examinado, es también ella misma lo que examina. Con esta visión, se escinde la situación teórica. Hegel, el filósofo, quien escribe el libro, y el lector, que le sigue, conforman juntos un «nosotros». Este «nosotros» tiene por objeto la contemplación del autoexamen de la conciencia natural, su depuración en dirección hacia la filosofía. No obstante, este «nosotros» del autor y el lector no es alguien aparte de la conciencia y externamente situado frente a ésta. El «nosotros» permanece en ella, contempla el camino del autoexamen. El «nosotros» como testigo del autoexamen de la conciencia es una forma expresa de su vigilia. El carácter de testigo del nosotros de autor y lector deviene así importante para la «forma científica» del examen.

Primero, nos preguntamos una vez más: ¿cómo concibe Hegel el autoexamen? ¿En qué medida es la misma conciencia la que se examina a sí misma? Nos da la respuesta con una proposición: «En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma» (72, 58). ¿Se refiere con esto al hecho banal de que, junto a la conciencia de objeto, tenemos también autoconciencia? Mas ésta es, a ojos vistas, una aseveración psicológica enteramente trivial. La conciencia de objeto no es la intencionalidad de la conciencia, de la que tanto se habla. No es esa estructura según la cual todos nuestros actos, per-

cepciones y recuerdos son percepciones de algo, recuerdos de algo, etcétera. Hegel interpreta que la conciencia de objeto es conciencia de aquello que es lo verdadero, lo propio, lo esencial. La autoconciencia no es solo el saber de sí, sino de lo que se postula como «lo ente», como lo verdadero y lo propio. Vemos, pues, cómo Hegel interpreta las expresiones habituales de conciencia y autoconciencia de manera ontológica, en contra de la comprensión de estas palabras que ha regido hasta el momento. Y es en este sentido que las dos primeras secciones de la *Fenomenología del espíritu* vienen tituladas: «A. Conciencia» y «B. Autoconciencia». La tensión entre la conciencia y la autoconciencia es la de la idea proyectada del ser-en-sí y de la del saber del ser-en-sí. La conciencia existe como esta tensión. Hegel comienza por exponerla de una manera totalmente general como la oposición del saber y del ser-en-sí. Estas dos ideas no parecen poder tolerarse mutuamente. Si algo que es en-sí ha de ser sabido, entonces deja, por lo visto, de ser «en-sí». Se convierte en un en-sí sabido, en un en-sí para nosotros. Este concepto paradójico señala la pugna en que se ven emplazadas las representaciones ontológicas fundamentales de ser y saber. La pugna entre estas ideas incompatibles de «ser-en-sí» y «saber» obliga a alterar tanto el concepto de saber como el de objeto. Sin embargo, con ello el criterio antes planteado, el criterio mismo de la prueba, cambia igualmente.

Al principio el en-sí era el criterio. La reflexión indica que, respecto a esta pauta, el saber nunca puede ser verdadero, por cuanto nunca llega a dirigirse a lo que permanece en-sí, sino solo a lo que se nos indica a nosotros. La medida del saber ha de ser otra, la idea del ser-en-sí ha de ser pensada de otro modo. Pero esto trae como consecuencia que también la naturaleza del saber debe ser pensada de otra manera. Hegel denomina este cambio en las ideas fundamentales de ser como movimiento dialéctico. La dialéctica es el diálogo examinador del alma consigo misma, el coloquio de la conciencia consigo misma acerca del ser. En las transformaciones de las ideas de esencia, en-sí, apariencia y saber, la conciencia vive experiencias consigo misma. Lo que hasta el momento tenía por ente se torna cuestionable, el encaje de sus representaciones fundamentales empieza a vacilar. Queda ex-

pulsada de su seguridad, entra en movimiento. Este movimiento tiene, en primer lugar, el carácter de una sacudida. La conciencia es empujada fuera de una explicación del ser que la porta. Experimenta que el concepto de ser que ha tenido hasta el momento es nulo y que debe construir un nuevo concepto. Sin embargo, cuando logra construir un nuevo concepto, vuelve a permanecer inmóvil, hasta que haya pasado el examen del nuevo concepto de ser. La conciencia natural combate, en un largo camino de cambios y dislocaciones, por liberarse de su naturalidad incuestionada antes de que alcance ese mundo dislocado de la filosofía. La conciencia ha de recorrer una serie de formas, de estaciones en su calvario, antes de que acoja la conciencia en su ser verdadero y sepa entonces propiamente lo que es sentido propio. La multiplicidad de estos proyectos que se relevan el uno al otro, la historia de ellos y con ello el curso que se ha seguido no se muestran a la conciencia natural, como mucho al final, cuando se acuerda del camino que ha recorrido. La conciencia se detiene después de cada impulso que toma y ha de ser impulsada más allá de este estado estacionario mediante el presentimiento de lo absoluto. Para quien contempla, para el nosotros, como denomina Hegel al testigo co-cognoscente de esta historia de la conciencia que piensa el ser, surge de todo esto un contexto, no solo una multiplicidad de situaciones, sino el movimiento unitario de un camino. Es aquí donde Hegel sitúa el carácter científico específico de la *Fenomenología del espíritu*, a saber: contempla el conjunto de los impulsos individuales como movimiento y devenir, contempla todo el camino que lleva a la ciencia, esto es, a la filosofía, un camino que es él mismo ya la ciencia, la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Con este concepto preliminar termina la «Introducción». Puede parecernos fácilmente un planteamiento que se mueve en conceptos meramente alusivos. Y sin embargo, con esta concepción del examen ontológico, Hegel ha hecho expreso el deseo más íntimo de su filosofar. Comienza este examen por el saber más habitual y simple, el de la certeza sensible.

B.
CONCIENCIA

a)
La certeza sensible, o el esto y la suposición

6.
Exposición general del problema: la «esencia de la verdad». División del capítulo. Exposición y primer examen de la «certeza sensible»

La correspondencia entre concepto y objeto es lo que está sujeto a cuestión en el largo camino que lleva de la conciencia natural a la filosofía. La correspondencia de concepto y objeto indica, con una fórmula muy sucinta, el problema fundamental de la *Fenomenología del espíritu*. ¿Qué es eso de una correspondencia? La expresión recuerda de entrada a la conocida definición de la verdad como la *adaequatio rei atque intellectus*. Y esto no es casualidad. La adecuación es claramente la correspondencia lograda

y ésta se opone a la correspondencia fallida en calidad de formas de la no-verdad (el error, el engaño, etcétera). Por lo general, llamamos «verdadera» una proposición, o más exactamente, un enunciado afirmativo que pueda ser confirmado o negado. Llamamos un enunciado «verdadero», cuando éste se corresponde con un estado de cosas *(Sachverhalt)* efectivamente real, cuando está en conformidad con él. La dimensión de la conformidad, el espacio de relación en el que se mueve la correspondencia, no se nos vuelve habitualmente problemático. De manera implícita, se presupone conocido el modo como se corresponden las proposiciones y las cosas *(Sachen)*. Sin embargo, también llamamos «verdaderos» ciertos conocimientos; es más, consideramos que la verdad del conocimiento es más originaria que la de las proposiciones. Y es que las proposiciones son verdaderas porque expresan conocimientos verdaderos. La verdad de las proposiciones es un modo derivado de la verdad. Sin embargo, también la verdad del conocimiento –se dice– consiste en la adecuación, esto es, en la correcta correspondencia entre la cosa *(Sache)* y el saber a ella vinculado. Pero tampoco aquí se pregunta por la dimensión de la posible correspondencia. La cosa *(Sache)* está allí y el saber aquí. Como sujetos cognoscentes, estamos ya cabe los entes, nos situamos en medio de las cosas. Nuestro morar-cabe… *(Aufenthalt bei)* es la dimensión, presupuesta como evidente, donde la adecuación tiene o no lugar. El saber y la cosa *(Sache)*, esto es, el saber custodiado por la proposición y la cosa *(Sache)*, se sitúan en una relación de referencia previamente conocida. Una determinada verdad sobre un determinado ente, aunque sea puesta bajo sospecha o en duda, sea sometida a crítica y examen, siempre está ya en el espacio de una relación fundamental entre el saber en cuanto tal y las cosas *(Sachen)* en cuanto tales, relación que, a su vez, nunca se halla puesta en duda ni sometida a examen. Un saber fáctico singular puede o no adecuarse a un singular objeto fáctico; para lo que resulta decisivo en esta cuestión ya está presupuesta una relación fundamental entre el saber y la existencia. Las muchas verdades singulares se fundan en una presupuesta constitución esencial de la verdad como tal. Llamamos a ésta la «verdad ontológica». Verdad ontológica es la representación fundamental so-

bre la relación de *ens* y *verum*, de ser y ser-verdadero, que está «presupuesta» y es previa a toda confirmación. La verdad ontológica, en el modo como da el punto de partida para la relación entre saber y cosa *(Sache)*, deja abierta la dimensión de las posibles correspondencias. Con la formulación del problema en cuanto «Correspondencia del concepto y el objeto», Hegel se refiere no a la verdad o no verdad de conocimientos o proposiciones singulares. Se refiere a la dimensión de la verdad y dicha dimensión ha de ser, ella misma, «sometida a examen». Se trata, pues, de un examen de un tipo esencialmente más radical. No son las verdades singulares, sino la esencia de la verdad, la que se convierte aquí en objeto de examen. La presupuesta representación fundamental de la relación de saber y ser queda ahora puesta en cuestión. Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, impulsa la pregunta que examina a través de una transformación de la esencia de la verdad, la cual, como dice en la introducción a la *Lógica*, refiriéndose a la fenomenología: «... pasa a través de todas las formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto*, y tiene como su resultado el *concepto de la ciencia*».[21] La correspondencia de concepto y objeto no consiste para Hegel, sin embargo, solo en la relación del saber con el ser, sino en un destacable entrecruzamiento, también en la relación de manifestación y esencia. La correspondencia entrecruzada del saber «que se manifiesta» con la esencia que es en sí señala el planteamiento de los problemas en Hegel, su problema ontológico.

Hegel comienza el examen del pensar que concibe el ser con la certeza sensible. Este punto de partida requiere una explicación que intentaremos dar a partir de la estructura proyectada de la obra. La *Fenomenología del espíritu* inicia su primera sección con la «Conciencia». Aquí, este título tiene un sentido restringido, dado que es un concepto opuesto al de «autoconciencia». Lo que ha de someterse a examen en primer lugar es, pues, la con-

21 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Glockner IV (= *Logik*, I), pág. 44. [*Ciencia de la Lógica*, traducción de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982, pág. 64. *(N. del T.)*]

ciencia. Cuando nosotros, sin embargo, entendemos, como es habitual, por «conciencia» la totalidad del suponer *(Meinen)*[22] que se representa algo, esto es, las vivencias en las que captamos el ente que no somos nosotros mismos, entonces no alcanzamos nunca la vía de planteamiento de los problemas tomada por Hegel. Y es que aquí no se trata de un análisis o de una investigación de la vida de la conciencia. La pregunta de Hegel es ontológica. En la primera sección de la *Fenomenología del espíritu*, que lleva por título «Conciencia», Hegel desmantela las ideas fundamentales transmitidas sobre la entidad *(Seiendheit)* y el mundo. No se trata de fenómenos de conciencia, sino exclusivamente de los esbozos que, hasta ahora, ha habido sobre lo que es un ente y sobre lo que sea el ente en total. La disolución de la ontología heredada no tiene lugar a causa de una crítica traída desde fuera, sino que se efectúa pensando minuciosamente las contradicciones internas de dicha ontología. Esto quiere decir que la disolución se efectúa de manera dialéctica, en *dialegesthai*, en la discusión de las ideas sobre el ser. Esta tesis interpretativa puede extrañar a primera vista. También la primera gran obra de Hegel es, como la *Crítica de la razón pura*, una crítica de la metafísica que ha habido hasta el momento, así como el emplazamiento de los cimientos de una nueva metafísica.

La sección «Conciencia» se divide en: I. La certeza sensible, o el esto y la suposición; II. La percepción, o la cosa y la ilusión; III. Fuerza y entendimiento, fenómeno *(Erscheinung)*[23] y mundo suprasensible. La entidad del ente consiste en el esto y en la cosa, el ente en general en el juego de fenómeno y mundo suprasensible. Es con estas explicaciones ontológicas con las que Hegel se ocupa. El aspecto básico en el que se sitúa el filósofo es el del problema

22 Para los términos *meinen* y *Meinung*, referidos a Hegel, nos remitimos a la traducción de Roces. *Cf.* «Nota del traductor», en *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 3. *(N. del T.)*

23 En este caso, seguimos la traducción que hace Roces del título y traduciremos *Erscheinung* por «fenómeno» cuando venga directamente relacionado con lo indicado en dicho título. *(N. del T.)*

metafísico fundamental de la interpretación de la entidad del ente, que la mayor parte de las veces es pasado por alto.

Ciertamente, Hegel comienza con la certeza sensible. Mas no con una investigación del conocimiento sensible. De lo que no se está hablando en absoluto es de los órganos de los sentidos. Y ello no porque, como se ha dicho alguna vez, Hegel interprete lo sensible enteramente desde el espíritu, porque esté ciego para la autonomía de la percepción sensible. No se trata para él de investigar o explicar la experiencia sensible del reflejo de los colores y del tono, del buen y mal olor de las cosas. Le importa, exclusivamente, la representación de ser que domina todo conocimiento sensible, en relación con el cual todo lo que tiene color, todo lo que suena y todo lo apresable «es». Y comienza con la certeza sensible porque es un saber inmediato. Su inmediatez, sin embargo, no reside en una relación sensible. Ciertamente, olemos, vemos y saboreamos el objeto sensible de manera inmediata, por decirlo así. En cierto modo, lo palpamos de forma directa. De un modo íntimo, estamos cabe el objeto mismo. Pero no es esta intimidad del contacto de la *aisthesis* y el *aistheton* lo que interesa a Hegel cuando se refiere a la inmediatez de la certeza sensible. Es inmediata porque es un saber de lo inmediato o del ente. En este punto se hace expreso el aspecto ontológico fundamental. La certeza sensible conoce lo captado sensiblemente como tal, lo que simple y llanamente es; está regida por una representación de ser que piensa el ser como simple y no mediado, como no diferenciado en sí mismo, como no escindido entre lo propio y lo impropio. La idea de ser de la certeza sensible está sin desarrollar y sin elaborar; lo percibido por los sentidos es lo que es y nada más. El ataque a la certeza sensible queda justificado para Hegel con la primitividad de ésta. Y es que el filósofo tiene la convicción fundamental, expresada en el «Prólogo», de que «el ser es absolutamente mediado» (32, 26). Por tanto, el punto de partida puede y debe situarse en todo pensamiento del ser que aún no sepa de la mediación y que piense el ser de modo inmediato. El largo camino en el que se forja a sí mismo el pensar del ser propio y verdadero, esto es, en que se forja la filosofía a partir de la conciencia natural, comienza, para Hegel, en la cer-

teza sensible ontológicamente concebida. Con este punto de partida, se sitúa a una máxima proximidad de Aristóteles, de quien le separan dos milenios. También el pensador griego proyecta una marcha por pasos del saber que va de la *aisthesis* a la *sophia*.[24] La *sophia* es el saber de «los primeros principios y las primeras causas», el saber que despliega, desarrolla y elabora el ser. De la *sophia* se sitúa a la máxima distancia la *aisthesis*, que solo sabe que algo es, pero no por qué es; esto es, sabe del ser «sin causa». La comprensión del ser de la captación sensible es lo que menos es «transmitido» tanto para Aristóteles como para Hegel. Ésta es la razón decisiva por la que Hegel toma la certeza sensible como punto de partida.

La expresión «certeza sensible» no tiene nada que ver con el concepto de certeza en el sentido de *certitudo*. No se refiere, pues, a algo así como un saber asegurado, una evidencia o similares. La certeza es aquí la totalidad de la relación cognoscente de quien sabe con lo sabido. Pero el conocimiento sensible deviene para Hegel un objeto de contemplación en relación al modo como éste sabe del ser. La certeza sensible es el saber del ser de la *aisthesis*. Y es este saber del ser el que ahora es sometido al «examen ontológico». Se pregunta si el saber sensible se corresponde con la idea de ser en él vigente y de qué manera. Con esta pregunta comienza la dialéctica de la certeza sensible, la discusión pormenorizada de su comprensión del ser. Sin entrar en consideraciones sobre los órganos de los sentidos o las diferencias específicas de los distintos sentidos, Hegel lleva a cabo una grandiosa interpretación de la sensibilidad, sin igual en la historia de la filosofía. Al considerar esta interpretación, podemos tomar un primer contacto y conocimiento con la dialéctica, con ese pensar inquietante que nos priva del suelo que porta nuestra existencia y nos deja sin fundamento en que apoyarnos. Quizás intuiremos que la dialéctica es más que una mera «perplejidad» *(Verlegenheit)* (Heidegger), más que un formalismo que pueda dominarse con la regla general de los mal afamados tres pasos: tesis-antítesis-

24 *Metafísica* I, 1 ss.

síntesis. Debemos recorrer efectivamente el camino de la dialéctica, que se nos presenta, en conjunto, como un camino difícil y que nos plantea elevadas exigencias.

Presentemos en primer lugar, de modo preliminar, la división interna del curso del pensar. El primer paso es la explicación de la certeza sensible a partir de sus momentos; el segundo paso consiste en el examen de lo que la certeza sensible nos proporciona como ente; este examen lleva al resultado de que la certeza sensible invierte su explicación de sí misma; el tercer paso es un nuevo examen de la autointerpretación ahora invertida. El resultado del segundo examen impulsa a una nueva autoexplicación de la certeza sensible, la cual ahora –y éste es el cuarto paso– se viene abajo otra vez ante un nuevo examen. El quinto paso, finalmente, consiste en las reflexiones conclusivas sobre el camino recorrido. De modo esquemático, podemos distinguir tres tesis sobre el ser y tres exámenes. Hegel no nos lo pone fácil en ninguna parte; el camino de su pensamiento no se presta en ningún lugar a ser expuesto como resultado. El camino del pensamiento, su movilidad, es lo esencial. Y nosotros podremos entender algo de Hegel cuando nosotros mismos estemos dispuestos a poner el pensamiento en movimiento.

Comenzamos, pues, con la explicación del primer paso. La certeza sensible es la que efectuamos siempre que estamos despiertos: vemos, oímos, olemos y saboreamos el mundo; sentimos con nuestra carne la tierra, tocamos las cosas, estamos en contacto sensible. Esta certeza sensible «parece» ser el conocimiento más rico que hay según su contenido concreto. Parece tener una riqueza infinita ante sí, su plenitud da la impresión de no tener límites. Allá donde miremos, nos acercamos a oír o a apresar, nos encontramos con que todo es captable por los sentidos. Estamos acosados, incluso inundados, por la riqueza de los sentidos, casi nos ahogamos en la sobreabundancia. En todas partes y en cada momento, lo captable por los sentidos está a nuestro alrededor. La riqueza de lo sensible se explaya en el espacio y el tiempo. Lo sensible está aquí y allí, y más allá. Cuando me adentro en el espacio, encuentro continuamente lo sensible; nunca se interrumpe, parece estar omnipresente. Así, cuando veo esta silla, una silla

amarilla y dura captada por los sentidos, me es posible adentrarme en el interior, por ejemplo arrancando un trozo, rompiendo aún más ese trozo, etcétera. En la amplitud de la ampliación y en la estrechez de la restricción, siempre me encuentro lo sensible. La riqueza que se extiende por el espacio y el tiempo tiene aire, así, de no tener límites. Sin embargo, la certeza sensible parece ser también el conocimiento más verdadero. Ella nos proporciona su objeto de inmediato y en su totalidad, nada deja por el camino, no abstrae. La certeza sensible es concreta porque se dirige a lo concreto. Lo visible está enteramente en el ser visto, lo audible en el ser oído, lo olfateable en el ser olfateado. *Aisthesis aei alethes*, el conocimiento sensible es siempre verdadero, decían ya los antiguos. El conocimiento sensible es autocontemplación inmediata de su objeto. Es por ello por lo que la certeza sensible parece ser el conocimiento más rico y verdadero. Tiene su objeto dentro de una plenitud ilimitada y lo tiene inmediatamente y sin pérdida. El conocimiento sensible es rico y concreto.

Pero esta riqueza y esta concreción lo son «vistas desde la perspectiva del contenido». ¿Cuál es el contenido? La *aisthesis* tiene por contenido el *aistheton*, el conocimiento sensible, lo captable por los sentidos. Pero el conocimiento sensible no solo capta lo sensible, no solo oye, ve y huele, sino que también dice que lo visto y oído «es». La certeza sensible también es un saber del ser. Y, de acuerdo con el saber del ser que domina y es efectivo en ella, dice Hegel que la certeza sensible es la más abstracta y más pobre. Su verdad, esto es, lo que ella «pone» como «siendo», es pobre y abstracta; más aún, es pobre y abstracta en grado sumo. A su riqueza y concreción ónticas les corresponde una pobreza y abstracción ontológicas. Sin embargo, no es ésta una observación hecha desde fuera; la certeza sensible se da a sí misma como la más abstracta y pobre. En el discurso silencioso que yace en todo saber, la certeza sensible dice únicamente, de lo que ella ha captado, que «es» y nada más. Su comportamiento respecto al ser solo alcanza a la afirmación del «es», piensa solamente el ser simple, inmóvil e inmediato. Nada más. El yo cognoscente, que en la *aisthesis* sabe algo, solo sabe el que-es de lo conocido, sabe no más «el ser de la cosa *(Sache)*» (79, 63).

Y el yo cognoscente, en este saber del mero ser, es un mero yo, y nada más. Es este yo que esto sabe. En el oír lo audible está el yo que oye este tono. Nada más. El yo de este saber sensible está sin desarrollar, no tiene historia. En palabras de Hegel, aún no ha «puesto en marcha el pensamiento de diversos modos...» (79, 63). Este yo se sitúa en una inmovilidad del pensamiento del ser. Y lo sabido por él, este tono por ejemplo, solamente «es», su ser no es pensado como una multiplicidad de referencias. La certeza sensible no lleva más allá de la mera y pobre afirmación del «es». Del «es» no sabe nada más que el hecho de que es. La cosa *(Sache)* es porque es, no puede decir nada más sobre sí misma. La certeza sensible es ontológicamente primitiva. Piensa el ser del ente percibido en ella como una inmediatez simple; toma el yo como simple e inmediato y la relación misma entre el yo y las cosas *(Sachen),* como simple e inmediata. Hegel caracteriza la primitividad ontológica de la certeza sensible como el saber singular del yo singular de una cosa singular. Este yo sabe esto. Hasta aquí, la explicación se entiende fácilmente. Frente a la plenitud y concreción del conocimiento sensible, Hegel contrapone su pobreza y abstracción ontológicas. Dicho con mayor exactitud: muestra lo que la certeza sensible misma declara sobre el ser, y ésta dice únicamente que es. El conocimiento sensible es el saber singular de lo singular. El ser de lo singular es de entrada concebido como el *factum brutum* de la mera existencia.

En este momento, comienza la exposición de la «certeza sensible». Ella es el saber de lo singular que está singularizado en el espacio y el tiempo. Conoce el ser solo en la forma «yo como éste sé que esto es». Pero el mero ser así entendido (o, como dice Hegel, este puro ser) es un ser de ente. En este ser hay mucho que también es puesto en marcha *(beiherspielend)*.[25] Lo puesto en marcha es en cada caso y en cada caso algo que deviene un esto. El esto *(das Dieses)* es múltiple como lo brumoso *(das Diesige)*. Por ejemplo, en esta aula vemos la cátedra, el techo, las personas, la

25 Fink emplea el término *beiherspielend*, que retoma la proximidad, aprovechada por Hegel, con *Beispiel*, «ejemplo». *(N. del T.)*

ventana, la puerta. Lo captado en la certeza sensible es el esto singular, pero el esto es, en cada ocasión, de caso en caso, algo distinto; ahora es la cátedra, luego la pizarra o la ventana. En el suponer sensible somos conducidos de un esto a un algo brumoso. La certeza sensible real, esto es, fáctica, es un ejemplo del suponer del esto. Se trata de un ejemplo en sentido profundo, no en el de un ejemplar de la esencia genérica «certeza sensible». La certeza sensible está en sí misma en juego, deja que el esto en ella pensado advenga como brumoso. Esto que adviene, o que es adventicio y accidental, el *on symbebekos* de Aristóteles, es lo singular de lo que la conciencia en cuanto certeza sensible solo sabe que es. La certeza sensible está hecha únicamente de lo singular; de lo universal no quiere saber nada. Sin embargo, en la medida en que piensa lo singular como un esto y el yo perceptor como un éste, sobresalen ya, en el mero ser, dos momentos, el del yo y el del objeto. La relación del yo y el objeto es, sin embargo, una relación simple, por cuanto el yo conoce inmediatamente el objeto; yo oigo el tono y veo el color. Sin embargo, al diferenciarse en la relación dos términos relacionados, ésta es, en sí misma, un tipo de mediación. La cosa es conocida en cuanto mediada a través del yo y el yo es saber en la medida en que conoce la cosa y está, por ello, mediado por ella. Todo esto parece argumentado formalmente. La certeza sensible, como la cercanía más íntima al ente, diferencia en sí el captar de lo captado, el yo que sabe y la cosa *(Sache)* sabida. Yo y cosa *(Sache)* no están el uno junto a la otra, están el uno por medio de la otra y viceversa, se median mutuamente.

La primera reflexión muestra ya en la certeza sensible dos diferencias fundamentales: la diferencia de esencia y ejemplo y la diferencia entre inmediatez y mediación. (Recordamos ahora que en la introducción, cuando fue presentado el examen ontológico, éste se determinó como la pregunta por la correspondencia entre ser-para-nosotros y ser-en-sí, de apariencia y esencia. Estos conceptos fundamentales emergen ahora en la explicación de la certeza sensible.) Hegel caracteriza la secreta tesis de ser de la certeza sensible del siguiente modo: pone el ente inmediato, la esencia, como objeto. La certeza sensible piensa, aunque piense

solo de una manera ontológicamente primitiva. Lo captado por los sentidos es, pero lo captado en cuanto lo esencial, como aquello de lo que se trata. El objeto es el ente, él existe aunque no sea sabido. El saber de la certeza sensible es irrelevante para el en-sí del objeto y esto lo sabe la misma certeza sensible. Allí donde ella se presente, está el objeto, la esencia, el en-sí; está ella referida al objeto que ya existe desde antes. Esto se lo dice la certeza sensible a sí misma, ella se sabe referida a algo fuera de sí. Puede decirse, pues, que la certeza sensible es primitiva, en la medida en que no va más allá de la afirmación de la mera existencia; no obstante, opera con la diferencia entre la esencia y lo inesencial, de una manera oculta, impenetrada por la mirada y sin desarrollar. En la medida en que está hecha solo de la cosa *(Sache)*, la certeza sensible da a entender qué es para ella la esencia. «Pero el objeto», dice Hegel recapitulando, «*es*, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es, si el objeto no es» (81, 64). La autointerpretación de la certeza sensible ha dado, hasta el momento, el siguiente resultado: la certeza sensible es el conocimiento más pobre y abstracto desde un punto de vista ontológico, en la medida en que piensa el ser solo como un mero que-es. Tiene en sí la diferencia de yo y objeto y comprende el yo como éste y la cosa como esto. La certeza sensible es el saber de lo singular a través del yo singular. Se dirige preponderantemente a sus cosas. Con esta primera autocomprensión de la certeza sensible llega a su fin el primer paso del curso del pensar.

Ahora comienza el examen de la certeza sensible. Se examina su representación fundamental del ser. En el ver, el oír, el tocar, etcétera, percibimos algo que es. Lo que es en la certeza sensible, el ente, y, al mismo tiempo, aquello que adviene a ella esencialmente, es el esto. La entidad del ente es pensada, a partir de la *aisthesis*, como esto. El examen ha de considerar atentamente el esto, que viene presupuesto por la certeza sensible y que dado como lo esencial. El examen ha de preguntar qué es el esto. En la forma peculiar y, sin embargo, originaria que tiene Hegel de expresarse, no se reconoce de inmediato cuál es el gran

problema de la metafísica heredada que viene planteado en la pregunta examinadora por el esto. Hegel puede liberarse de resonancias históricas y formular su problema de manera plenamente autónoma porque está pensando de un modo plena y verdaderamente histórico. Siempre estuvo muy alejado de la loca vanidad de aportar una filosofía propia y original a cualquier precio, de querer empezar de nuevo, *ab ovo*. Con la pregunta por el esto, Hegel reitera la antigua pregunta filosófica por lo accidental, lo contingente, por el *on symbebekos*.

¿Qué es el esto? La pregunta no se dirige solo a la certeza sensible. Ella misma ha de planteársela. ¿Qué tipo de pregunta es ésta? ¿No es un tanto peculiar? ¿Qué es el esto? No significa que se esté preguntando por esto o aquello. No quiere decir que deban enumerarse qué cosas hay que son un esto. La pregunta se dirige al «ser-un-esto», al carácter-de-esto *(Diesheit)* de las muchas cosas que son un esto. El ser-esto es ser-ahora y ser-aquí. Lo singular y efectivamente real es *hic et nunc*. El esto es lo existente ante los ojos y lo que está presente. El captar sensible, en cuanto el modo más íntimo del estar-cabe el ente, solo percibe lo que se encuentra junto a nosotros y está presente. Lo captable de la certeza sensible no se extiende en el espacio y el tiempo, sino en el ahora y el aquí. Ahora y aquí es la doble figura que el esto tiene en sí. Y es en este punto donde se sitúa el examen crítico de Hegel. El filósofo desarrolla la dialéctica de la certeza sensible, esto es, desarrolla, a partir de ella misma, la destrucción de la concepción de ser que la conduce. La certeza sensible piensa el ente como el esto, como lo singular. Podemos adelantar que la dialéctica pretende mostrar cómo lo pretendidamente singular en verdad es algo universal, cómo la concepción de ser de la certeza sensible se contradice a sí misma. La pregunta por el esto se plantea de dos maneras: ¿qué es el ahora, qué es el aquí? No se está preguntando qué está pasando ahora o qué hay ahora, sino qué es el ahora. La respuesta que Hegel le da a esta pregunta nos extraña sobremanera en un primer término: *«el ahora es la noche»* (81, 64). Así pues, mientras posiblemente redactaba su obra por la noche en su estudio y reflexionaba sobre el ahora, se dijo que éste era la noche. ¿No está esto

expresado de forma extraña? Normalmente decimos, sin embargo: «Ahora es de noche».[26] Hemos visto, en la forma peculiar de expresarse de Hegel, que hay un truco destinado a darle juego a su dialéctica. Pero el filósofo pregunta en realidad por el serahora del ahora, y su respuesta da un ejemplo. El ahora *(Jetzt)* es tal que, en cuanto concomitante *(beiherspielend)*, está ocupado en cada caso de un modo otro con lo actual *(jetzig)*, el ahora es el espacio de tiempo en el que lo en cada caso actual tiene su existencia. El ahora es la noche, esto es, el ahora es, a modo de ejemplo, la presencia de la noche. El ahora es lo que deja estar presente.

El examen lo hace Hegel con un «simple intento». Escribimos la verdad de la certeza sensible. Escribir *(Aufschreiben)* es conservar, guardar. Una verdad no puede perder a través del escribir, evidentemente. Sin embargo ahora, esta tarde, la verdad escrita de la certeza sensible se ha vuelto vacía *(schal)*, como dice Hegel. El experimento nos parece ante todo simple y primitivo. Nos parece evidente que una proposición que declara la verdad sobre algo que es solo transitorio únicamente tiene valor mientras eso transitorio perdure. Y sin embargo, Hegel ha expresado con una genial simplicidad algo esencial, una concepción fundamental de ser que nos domina. El ser es algo que está ahí, que permanece, que tiene consistencia, que perdura. La constancia y permanencia del ser es la idea encerrada en el escribir. Comparado con éste, el esto, tomado en cuanto ahora, es lo transitorio, lo que no permanece, lo que no es constante, en definitiva, lo nulo. Cuando conservamos y guardamos lo que, en sí mismo, no cabe conservar ni guardar, intentamos manejar lo fugaz, y lo que solo permanece en el ahora, como si de un ente se tratara, esto es, como si fuera algo permanente y constante. Lo que viene puesto como esto por la certeza sensible es (tomado en la forma del ahora) algo nulo. El ahora es, por esencia, algo inconstante en relación con lo que

26 Juego de palabras entre *«Das Jetzt ist die Nacht»*, que es la frase de Hegel, y *«Jetzt ist es Nacht»*, que significa «Ahora es de noche». *(N. del T.)*

hay en él, pero él mismo permanece. Permanece, pero de tal manera que, en él, lo que en cada momento es actual desaparece. Queremos hacernos presente con mayor énfasis esta tensión interna entre permanencia y cambio en el ahora y, con ello, concluir el primer examen de la certeza sensible.

7. Continuación del primer examen: ahora y aquí. Segundo examen: la certeza sensible del yo. Comienzo del tercer examen

Hemos comenzado siguiendo con el pensamiento el examen de la certeza sensible. Y con ello nos hemos adentrado en un laberinto de pensamientos desconcertantes. Conocemos la certeza sensible como una fiable posibilidad fundamental de nuestra vida y no tiene en sí nada de lo desconcertante con que Hegel la caracteriza. ¿No estará el laberinto, finalmente, en la filosofía y no en la certeza sensible? ¿No estará en la filosofía, que especula sobre las cosas más simples del mundo y las extravía en un jardín de desvaríos para el pensamiento? ¿No es acaso la filosofía un Minotauro al que ha de sacrificarse la sangre de los jóvenes? Han aparecido ya muchos Teseos para liberar la vida del poder corrosivo del pensamiento y luchar contra el espíritu como adversario del alma, para alabar el árbol dorado de la vida por encima de toda lúgubre teoría. Y el último portavoz de lo sensible, Friedrich Nietzsche, creía aún que debía situar lo sensible por encima del pensamiento: *«Die geistigsten Menschen empfinden den Reiz und Zauber der* sinnlichen *Dinge, wie es sich die anderen Menschen – solche mit dem "fleischernen Herzen" – gar*

nicht vorstellen können, auch nicht vorstellen dürften ...» [«Los hombres más espirituales sienten la fascinación y el encanto de las cosas sensibles, de una manera tal que los otros hombres (aquellos con el "corazón carnal") no pueden ni deben representarse...»] (*W. z. M.*, aforismo 1045). El tierno tacto de las cosas, el juego de colores del cielo al atardecer, los reflejos del mar y los silenciosos sonidos de la noche, el intenso aroma de la tierra en la acrimonia primaveral..., todo eso que apenas puede nombrarse, lo real fugaz y aun tan tremenda y efectivamente real, nos lo revelan los sentidos. Con todos los sentidos estamos inmersos en la vida de la naturaleza que nos rodea y percibimos en el plano corpóreo la proximidad corpórea del ente. Así pues, ¿acaso es un mero juego ocioso del pensamiento el introducir en la proximidad sensible vivida de forma tan inmediata la problemática que Hegel despliega en el examen de la certeza sensible? ¿O no será una auténtica «experiencia» la que tiene lugar al proceder así? Los pensamientos que llevan a extravío, ¿están en la certeza sensible misma? ¿Es tal vez justo la cercanía al ente, corporal y corporalmente examinada, el inmediato estar-con, el tocar, ver y oír el ente, lo que es en sí mismo tan cuestionable y oscuro? Tal vez podamos decir que es así, que se entra en apuros tan pronto como se reflexiona sobre los sentidos, puesto que no aprehendemos lo elemental impensable de la inmersión corporal-sensible en el seno del elemento; sin embargo, antes de toda reflexión vivimos en el ámbito animal de nuestra sensibilidad, de una manera tan poco problemática como lo hace el animal. Pero ¿es esto verdad? ¿Es la sensibilidad del hombre similar a la de los animales, aunque quizás no tan instintiva? De ninguna manera. La sensibilidad del hombre no está nunca exenta de pensamiento. Esto no significa que los pensamientos elaboren o acompañen de algún modo a las «sensaciones». La *aisthesis*, en la medida en que es humana, es ya pensamiento. La certeza sensible piensa en la medida en que supone ser. Es justo lo singular, efectivamente real y no-universal, lo que la certeza sensible refiere como su objeto. El «esto» es el pensamiento de ser de la certeza sensible. El examen de Hegel solo examina el pensamiento que piensa la certeza sensible misma. Y no se trata para el filósofo de razonar

profundamente sobre este pensamiento e impartir así un juego de pensamiento. Cuando captemos apenas algo de la gravedad de este examen ontológico, comprenderemos enseguida que no somos nosotros los que jugamos con el pensamiento, sino que es éste el que juega con nosotros. La dialéctica de la certeza sensible no es ningún ingenioso ejercicio mental que se pueda hacer o dejar de hacer. Es una experiencia necesaria (llena de necesidad) que el hombre hace consigo mismo.

La certeza sensible se refiere al ente como a un esto. El esto es *hic et nunc*, aquí y ahora. Los sentidos captan lo presente de la cercanía espacial y temporal. No olemos ningún aroma pasado ni oímos ningún tono futuro, tocamos lo presente, lo que está ante nosotros. La certeza sensible capta lo que ahora está aquí. Aquí y ahora, el presente espacial y temporal, no son dos momentos separados del esto, como podríamos entender erróneamente a partir de lo que dice Hegel sobre la doble figura. El esto tiene siempre una doble figura, es aquí y ahora. No hay ningún ahora que no sea aquí ni ningún aquí que no sea ahora. Que Hegel nos conduzca por la dialéctica del ahora y del aquí de manera separada no implica un aislamiento injustificado de uno de los momentos. Al contrario, al discutir el ahora, también el aquí está a la vista; y al revés. Cuando Hegel dice, por ejemplo, del ahora que éste es la noche, la noche así captada no es en las antípodas, sino la noche aquí. La certeza sensible se refiere al ente en cuanto lo concreto y efectivamente singular. Huye de lo general y busca lo individual, lo que está fácticamente dado aquí y ahora. El primer intento, con el «escribir», muestra la naturaleza pasajera de lo que es lo real, el ente, para la certeza sensible. El ente es inestable, no permanece, no tiene ninguna permanencia. La verdad del ahora se torna no verdadera en el conservar. No tiene ninguna constancia. Aquello que el ahora es a modo de ejemplo (la noche) pasa y el «ahora» es ahora el día. Lo actual no permanece en el ahora, pero el ahora permanece. Y solo puede permanecer porque, en él, lo actual cambia. El ahora se mantiene en cuanto se aparta de lo actual, en cuanto lo niega. Permanece en la medida en que lo que ahora es, al mismo tiempo, no es. El ahora es, simultáneamente, el no-esto. El ahora permanece y es permanente

en el constante negar lo actual. El ahora es negativo, es lo que niega. El ahora es día y es noche y, al mismo tiempo, es no-día y no-noche. En el transcurrir del día y la noche, el ahora permanece como algo que no es ni día ni noche. Se mantiene en la medida en que niega sus contenidos. Y es tanto un ahora inmediato y simple como transmitido. Inmediato, en la medida en que el ahora simplemente es; transmitido, en cuanto tiene su ser que permanece en el permanente transcurrir de lo actual. El ahora no permanece junto a lo actual. El discurso sobre el contenido y la forma lleva aquí enteramente a error y oculta más bien la particular naturaleza del ahora. Y es que el ahora es solo lo que entra en juego y, al mismo tiempo, sin embargo, no lo es. El ahora es día y es noche; y es la negación de ambos. Es tanto el día como la noche; y no es ni el día ni la noche. En este tanto-como, que al mismo tiempo es un ni-ni, es concebido el yo.

Eso que, en su simplicidad, puede ser tanto esto como aquello y, sin embargo, ni es esto ni aquello, esto simple en la mediación, y que permanece a través de ella, es lo «universal» *(das Allgemeine)*. Con ello, Hegel ofrece la primera determinación metafísica de lo «universal». Lo universal es lo que permanece en el esto, lo que se sostiene y tiene permanencia; es la verdad de la certeza sensible. Con este resultado, la autocomprensión habitual de la certeza sensible queda puesta del revés. Parte hacia lo singular, lo individual, lo real y efectivo en el plano fáctico, lo que es aquí y ahora; no quiere saber nada de lo universal. Y ahora el esto, tomado como ahora, se revela, justo, como algo universal. Este resultado tiene algo de desconcertante si seguimos realmente el curso del pensar de modo riguroso. Lo singular es, en verdad, algo universal. ¿No significa esto que es una vinculación sin sentido de opuestos, una bravuconada dialéctica que se pierde en la nada cuando la ponemos de modo crítico y sobrio bajo la lupa? Lo singular tiene para nosotros, por lo general, el valor de ser lo opuesto a lo universal. El árbol que vemos, que oímos susurrar, que apresamos, es algo singular, una cosa real individual, aquí y ahora. Tiene un aspecto en común con muchos otros árboles de la misma especie, la especie árbol, eso que determina a un árbol como tal. El general «qué» del carácter

de árbol, que está singularizado y efectivamente realizado en los árboles reales, lo llamamos lo «universal» de la especie. La especie y el género son las formas de lo «universal» más habituales y conocidas. Frente a lo universal de la especie y el género, nosotros situamos lo individual. El árbol real tiene para nosotros el valor de un ejemplar de la especie.

Ahora hemos de preguntarnos: cuando Hegel determina el ahora como lo universal, ¿lo plantea como algo universal en cuanto especie? En muchas objeciones contra el proceder de su pensamiento se encuentra oculto este prejuicio. Podría uno argumentar por de pronto que, ciertamente, cada cosa singular es en cada caso algo singular, que está singularizada de un modo universal. Tiene en común con todas las demás cosas singulares la manera en que son singulares en cada caso; están en cada caso aquí y ahora. Pero la constitución universal de la singularidad no es ya lo singular mismo. ¿No está Hegel cometiendo el error de poner el carácter de esto *(Diesheit)* en el lugar del esto fáctico, la singularidad en el lugar de lo efectivamente singular? Si prestamos atención a la constitución estructural, al carácter de esto del «esto», en lugar de a lo realmente «esto» de la certeza sensible, a este tono y a este aroma, entonces puede en efecto darse el resultado al que llega Hegel. Esta objeción es tan popular como necia. Solo puede plantearse, cuando no se sigue con rigor el curso del pensar de Hegel, cuando uno se contenta con la vaga comprensión superficial. Las obras filosóficas no pueden, sin embargo, ser nunca leídas como si fueran periódicos. Requieren una disciplina en el pensar con ellas. El esto no es lo «universal» en el sentido de una especie. El esto fáctico no es un mero ejemplo para el tipo universal del objeto sensible, no es en cada caso un ejemplar que escojamos de manera explicativa. El esto singular no es un caso de la esencia universal del carácter de esto. El esto singular y efectivamente real es, en sí mismo, universal, en la medida en que es el tanto-como y el ni-ni del esto que cambia. El ahora que se mantiene en el cambio de lo actual no es ninguna especie respecto de la cual los múltiples actuales se comporten como ejemplares suyos. El ahora es lo que permanece en el cambio, lo que atraviesa el cambio y, en ello, es la negación per-

manente de lo que es. En otras palabras, la universalidad del ahora solo es comprensible a la luz del tiempo, es una universalidad temporal. El tiempo y el espacio son las formas de lo efectivamente real y de lo singular. Lo singular, y justo este singular, es, en verdad, «universal», puesto que es temporal, porque solo puede ser en la medida en que se despliega en el tiempo. El tiempo, sin embargo, es el universal estar en movimiento de lo contingente. El ahora es el otorgar que le da a lo actual su durar, pero es, al mismo tiempo, el tomar que le sustrae su durar. La universalidad que Hegel elabora como la verdad de la certeza sensible no es una estructura típica presente en todo lo sensible, sino que se encuentra directamente en la singularidad del objeto sensible. Solo cuando concebimos esto comprendemos el alcance que tiene la certeza sensible en este examen. El examen es la dialéctica. La certeza sensible pierde, con ello, la autocomprensión que tenía hasta el momento. Se entendía como el captar lo singular, pero no se había parado a pensar qué era lo singular. No había reconocido su propio pensamiento sobre el ser como lo que él es en verdad. Tomaba lo efectivamente real como lo temporal, pero el ser-en-el-tiempo mismo no lo había concebido como la universalidad temporal del ahora.

Y sin embargo, hablamos siempre expresamente ya del esto como algo universal. El lenguaje trata el esto como algo universal. El esto único, que es captado en el determinado oír o ver sensibles, que se da una vez y no puede repetirse, es «inefable» en su unicidad. El lenguaje se mueve siempre en el medio de lo universal, puesto que aprehende lo que es esto en la «expresión universal»: esto, que una vez se ajusta a un sonido oído y otra a un árbol visto. Lo único y puntual es un *ineffabile*. Como el lenguaje siempre habla de forma universal, no puede, según parece, expresar bien la certeza sensible. La certeza sensible supone el esto singular, mas el lenguaje lo nombra con el concepto universal del esto, que se ajusta a muchos «esto». Entre la suposición y el lenguaje domina aquí una contradicción. El lenguaje es insuficiente, le falta la capacidad de poner en palabras lo que viene supuesto por la certeza sensible. Y aunque nosotros no podamos nunca decir lo que suponemos en el captar sensible, aun-

que aquí el lenguaje falle a todas luces, él es, sin embargo –dice Hegel– más verdadero que el suponer, puesto que expresa la «verdad» de la certeza sensible, esto es, expresa lo universal. El lenguaje ha sobrepasado el suponer, si bien ello ocurre de una manera, en buena parte, carente de forma, puesto que se concibe como incapacidad lo que es una verdad superior.

La contradicción entre el lenguaje y la mención no viene traída de fuera, no ha de considerarse solo una ocurrencia de Hegel. ¿Podría aquí quedar el lenguaje fuera de nuestra consideración? ¿Podemos ver, oír, oler, etcétera, sin hablar? Cualquier niño pequeño es un ejemplo de esto. ¿Es, pues, el lenguaje solo un ingrediente advenedizo que añadimos a la percepción sensible, al objeto de los sentidos individual y efectivamente real? Nuestro pensar lo expresamos con palabras, los pensamientos son pensamientos lingüísticos. Empero ¿debemos también necesariamente expresar con palabras nuestro captar sensible del mundo? Bien es posible que permanezcamos mudos al tiempo que experimentemos, en nuestra intimidad, con nuestros sentidos los alrededores del ente, con todas las fibras de nuestro cuerpo en tensión y entregados a las sensaciones de lo inefable. «¿Quién muestra con los dedos un olor?... ¿*Nosotros* nos apropiamos paso a paso del mundo por medio de signos y palabras, quizás sí de su parte más mezquina y peligrosa», se dice en los *Sonetos a Orfeo* de Rilke, donde también leemos: «Atreveos a decir lo que llamáis manzana. Esta dulzura, emergiendo ligera en el sabor, solo se condensa para hacerse clara, despierta y transparente, ambigua, solar, terrena, aquende...».[27] Aquí se habla de la experiencia de lo inefable de la intimidad sensible. El lenguaje, concebido esencialmente, no es solo un ulterior traer-a-expresión de menciones, experiencias y pensamientos. El lenguaje es el originrio pensar del ser. También en la certeza sensible se encuentra

27 Soneto XVI, 2; XIII, 3, de la primera parte, en R. M. Rilke, *Sämtliche Werke, op. cit.*, I, págs. 741 y 739. [Trad. cast.: *Sonetos a Orfeo*, traducción, introducción y notas de Otto Dörr Zegers, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. *(N. del T.)*]

un silencioso hablar, en la medida en que, silenciosamente, decimos de lo captado con los sentidos que es. No es, pues, una mera ocurrencia el que Hegel contraponga el lenguaje al referirse a lo sensible.

El proceder del examen se dirige ahora a la otra forma en que se presenta el esto: al aquí. Decíamos hace un momento: el aquí y el ahora están indisolublemente unidos, conforman juntos la unidad del esto. Lo singular es siempre algo que es aquí y ahora. Este «y» no apunta a una mera yuxtaposición, sino que se refiere más bien al más originario carácter yuxtapuesto. Espacio y tiempo, esta dualidad de nuestra observación, que se ha hecho habitual, aprehende lo diferenciado ya a partir del todo previo. El tiempo-espacio o el espacio-tiempo le dejan un lado libre a la contemplación. Hegel se detiene en la doble forma que le viene dada, pero ve en ella la interpenetración opuesta de espacio y tiempo, ve el unitario todo originario. La forma espacial del esto es el aquí. Veo aquí, en el aula, la cátedra, a los hombres, los asientos; oigo aquí el ruido de las obras de alrededor. Lo captado en la certeza sensible es algo de los alrededores. Esto es de la máxima significación, una significación fundamental. El aquí, primariamente, no es ninguna determinación del espacio en sí, no aparece en un espacio geométrico que ha devenido una mera multiplicidad de lugares. En dicho espacio geométrico está, ciertamente, el punto cero de un sistema de coordenadas; pero este punto es arbitrario, en el espacio matemático no hay ningún lugar destacado. El aquí, sin embargo, es un lugar destacado. Aquí, esto es, en los alrededores. Pero no es un lugar destacado al modo como una piedra en un montón de rocas se encuentra en los alrededores de las piedras vecinas. «Aquí», es decir, cabe mí, esto es, cabe nosotros. El aquí tiene una referencia al hombre. El aquí que nosotros traemos con nosotros mientras nosotros «somos ahí» *(da-sind)* existiendo, solo este aquí existencial posibilita la determinación del dónde, del ahí y allí de lo captado con los sentidos. El esto de la certeza sensible es un aquí, es decir, un cabe-nosotros. Hegel piensa en el estar-con del hombre al pensar en el aquí, pero no hace destacar expresamente el sentido existencial de este aquí.

Con el aquí, Hegel repite el mismo examen que con el ahora. Es el mismo, pero a la vez no lo es, pues la dimensión es aquí otra. Donde antes estaba el tiempo, ahora está el espacio. El esto en la forma del espacio es el aquí. También el aquí tiene su «de aquí» *(hiesig)*, como el ahora su actual *(jetzig)*. El «de aquí» es aquí, por ejemplo, un árbol, pero me giro y el aquí es ahora una casa. El aquí ha apartado de sí el «de aquí» anterior y ha hecho entrar en escena otro «de aquí». El aquí permanece en el cambio del «de aquí» y se mantiene a través de la negación del «de aquí». El aquí es tanto el árbol como la casa y, al mismo tiempo, no es ni el árbol ni la casa. El aquí es, al igual que el ahora, algo universal. Y también aquí es válido concebir y afirmar que no se trata de «estructuras universales», sino que ya el aquí individual es en sí mismo algo universal. El aquí permanece al igual que el ahora. El aquí y el ahora permanecen en el cambio de lo inestable; en el cambio de lo «de aquí» y de lo actual son lo que perdura. Y está presente en esto un ahora y un aquí; este preciso ahora y este preciso aquí es algo universal.

Con este resultado, el primer examen de la certeza sensible llega a su fin. La certeza sensible ha tenido la experiencia de que, cuando piensa lo singular como su objeto, piensa en verdad el ente singular como algo universal, como el ahora y el aquí. Con ello surge una disonancia en la certeza sensible. La experiencia dialéctica no puede hacerse a un lado, pero tampoco quiere renunciar a su parecer de ser el saber inmediato de lo singular. Y ahora intenta afirmar su parecer. Con ello llegamos a la segunda tesis de la certeza sensible. Dicho brevemente, consiste en que la certeza sensible no toma ya su certeza sobre el ser a partir de los objetos, sino a partir del yo. Al principio, la certeza sensible se entiende a sí misma como un simple aceptar el objeto de los sentidos, se comprende como algo pasivo; primero le importa el objeto, el sonido oído, el color visto, el aroma olido; el objeto o el ente eran para ella lo esencial. En el examen del objeto, sin embargo, éste se muestra, precisamente en cuanto es algo singular, como algo universal; el esto singular es, como ahora y aquí, algo universal. Con ello, la certeza sensible se contradice a sí misma. Busca escapar del dilema abandonando al objeto, por decirlo así;

éste ya no le importa, no es ya para ella lo esencial. Pues el objeto es algo universal, pero la certeza sensible quiere ser la captación de lo singular. Le da la vuelta a la relación: ya no es el objeto, sino el captar, ya no es el objeto, sino el sujeto, ya no es lo oído o visto, sino el oír y el ver lo que ahora son para ella lo esencial, son lo que le importa. El principio de la singularidad no es ya, para ella, lo captado por los sentidos. El captar, o, más exactamente, el yo que capta, se convierte ahora en el principio de lo individual. El objeto de los sentidos es singular porque es mío, porque pertenece a mi ver, a mi oír. Hegel pone, pues, el suponer *(Meinen)* y el declarar-como-mío *(als-Mein-erklären)* en una conexión significativa. La suposición *(die Meinung)* es el apoderarse-de-algo-como-mío *(das Meinigen)* del ente.[28] Aunque Hegel no suscite aquí ninguna reminiscencia histórica, apunta a una figura esencial de la filosofía: el escepticismo. Cuando la posesión de mundo inmediata e ingenua queda conmovida, la conciencia se vuelve hacia sí misma frente a la desconcertante incomprensibilidad del mundo. No ancla ya su certeza acerca del ser en el ente ajeno, que le ha desaparecido de entre las manos cuando lo singular se ha mostrado como algo universal. Al contrario, busca la certeza sobre el ser en sí misma, o –como Hegel lo expresa–: «Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo» (83, 66). El yo se afirma en la percepción sensible, explica su oír, su ver y su tocar como la facultad que permite que el objeto de los sentidos sea. Impide la desaparición de lo actual y lo «de aquí» en la medida en que le sea posible. Retiene firmemente al ahora y al aquí; así, por ejemplo, no les vuelve la espalda.

Sin embargo, este cambio radical en la suposición del yo no salva a la certeza sensible de la experiencia dialéctica. En el pro-

28 Juego de palabras intraducible entre *Meinung*, *Meinen* y *Meinigen*. En esta referencia directa al texto, hemos preferido mantener la traducción propuesta por Roces, por ser la más antigua y difundida. Así hemos obrado siempre que ha sido posible. *(N. del T.)*

pio yo vuelve a presentarse la misma dialéctica que antes en el ahora y el aquí. Veo el árbol, el aquí que yo afirmo es un árbol; otro afirma, sin embargo, que, como lo que ve es una casa, el aquí no es un árbol, sino una casa. Una verdad es tan válida como la otra, ambas se fundan en la opinión afirmada de un yo. El yo, que debería ser el principio garantizador de la singularidad, es él mismo, por su parte, algo universal, es el yo que una vez es A, otra es B y otra C. Es el yo, por ende, que es tanto A como B y, a un tiempo, ni A ni B. Éste va a despertar, antes que nada, nuestra oposición, esto es: el yo no es algo universal. ¿Acaso no es él, si es que en esta tierra existe en algún lugar una singularidad, entonces lo singular? ¿Acaso no es lo único-inconfundible? Ciertamente, todos los yoes son, en cierto modo, iguales. Sin embargo, ¿no es justo esto lo insignificante en el yo, eso que tiene en común con los demás yoes? ¿Acaso no estriba su existencia en la manera única y no susceptible de ser compartida con otros en que el yo debe en cada caso ser él mismo? ¿Acaso no ha pasado Hegel por encima del carácter existencial de lo singular, lo «en cada caso mío» *(Jemeinigkeit)*,[29] cuando aprehende dialécticamente el yo como algo universal? Esta objeción, que hoy en día se plantea enseguida, pasa por entero de largo ante el pensamiento de Hegel. El filósofo no está exponiendo, en absoluto, el problema de la mismidad. De lo que se trata aquí es de la certeza sensible. En ella, sin embargo, como oímos al principio, el yo está justamente sin desarrollar y permanece en la indeterminación vacía del mero yo-éste. Y esto es lo que cada cual puede decir de sí mismo y que, en el fondo, es algo universal.

La universalidad del yo no se presenta, sin embargo, como un género respecto del yo fáctico y ejemplar. Más bien, justo en el modo en que el yo que supone se hace pasar por el fundamento de la singularidad, se oculta la vacía universalidad del yo y sale a la luz a través de la dialéctica. La certeza sensible ha per-

29 Adoptamos la traducción del término utilizado por Gaos en *Ser y Tiempo*, de Heidegger. *(N. del T.)*

dido por dos caminos su verdad. En un principio, el objeto era para ella lo esencial. El objeto en la doble figura del ahora y el aquí. Y entonces resultó que el saber no se correspondía con el objeto. El saber buscaba lo singular y el objeto, sin embargo, se reveló como algo universal. Tras ello, el yo, o el saber, fue para ella lo esencial. Y entonces resultó que el objeto no se correspondía con el saber: el objeto se convirtió en lo supuesto *(das Gemeinte)*, en lo que tiene el carácter de ser mío *(das Meinige)*, pero el saber mismo, en el yo universal. Frente a este doble fracaso de la certeza sensible, que pone el ente como lo singular, se puede aún hacer otro intento de salvar su representación del ser. Y este «se puede» no es ninguna posibilidad vaga, no es una última salida, sino una forma necesaria de la autocomprensión de la certeza sensible. Ya al principio, Hegel había diferenciado la certeza sensible según sus momentos: el yo como puro éste sabe el esto; esto es: el objeto y el yo.

El primer examen de la certeza sensible afectó al objeto, el segundo, al yo. Y en cada caso, el examen se dirigía hacia lo que la misma certeza sensible proporcionaba como lo esencial para ella; primero era la esencia el objeto y luego el yo. Y como en ambos casos lo que se había planteado como esencia resultó ser inesencial, cabe plantear como esencia propia de la certeza sensible la totalidad de la relación del yo con el objeto. La *aisthesis* pretende ser de por sí un captar lo singular. Nos limitamos, pues, a la relación inmediata, al presente ver u oír. La certeza sensible no debe ser nada más fuera de esto. Únicamente capta el ahora como ahora de algo actual, deja fuera de su campo de visión el que, más tarde, el día se transformará en noche. Se limita, asimismo, al aquí de un «de aquí» y al yo que solo es yo y nunca otro. ¿Qué significa esta limitación? La certeza sensible se vuelve, en su suponer el ser, sobre su momentaneidad y su carácter puntual. Si resulta que, posiblemente, no conoce lo singular en lo que es, al menos sí que lo conoce, a fin de cuentas, en el modo como éste es en el momento y en el punto de la captación sensible. Ésta es la cuestión tratada en el tercer examen.

El examen se sitúa aquí ante unas dificultades más serias que antes. Ahora la certeza sensible ha limitado su tesis sobre el

ser hasta el límite de lo apresable. En el oír está lo oído y en el ver, lo visto. Sobre si hay algo más allá de esto, la certeza sensible no dice ya nada. No puede ser conmovida por el hecho de que el ahora que es día más tarde es el ahora que es noche. Se limita a lo momentáneo. La certeza sensible es la captación sensible de lo singular momentáneo. El examen no está autorizado a suscitar argumento alguno que se sitúe más allá de la momentaneidad. No puede ya medir la verdad de la certeza sensible con la idea de la permanencia, como hizo son el escribir. El examen es ahora posible solo si nos situamos en la inmediatez momentánea de la certeza sensible, esto es, al «convertirnos en este mismo yo que es el que sabe con certeza» (85, 67). Nosotros mismos hemos de vivir en la momentaneidad y el carácter puntual de la *aisthesis* y dejar que ésta se nos muestre, a saber, mostrárnosla nosotros mismos. Cómo tiene lugar este mostrar y qué experiencias hacemos con él, es algo que habremos de comentar en la próxima ocasión. No puede evitarse que debamos movernos aún cierto tiempo más en estas discusiones difíciles y quizá áridas, y que al hacerlo tengamos la impresión de vagar por un laberinto.

8.
Continuación del tercer examen: la totalidad de la certeza sensible. Resumen de los resultados de los tres exámenes

La certeza sensible es examinada en cuanto la primera e inmediata percepción del ente. Esto no consiste en dividir y desmenuzar gnoseológicamente el ver, el oír, etcétera, sino más bien en una discusión punto por punto de la representación fundamental del ser que domina en todo ver y oír. La discusión minuciosa de los pensamientos ontológicos, que con ello se ponen

en cuestión y devienen problemáticos, tiene lugar en una consideración inquisitiva de la idea de ser que aún está por desarrollar. El examen todavía no tiene en sí a mano la pauta absoluta de la verdad absoluta para evaluar con ella el saber en cada momento. Se desconoce y malinterpreta la intención de Hegel cuando nos limitamos a afirmar, como ocurre con frecuencia, que el examen tiene lugar solo a partir del saber absoluto. Desde este punto de partida, se diría que Hegel aporta una pauta absoluta para el saber natural, el cual, en relación con dicha pauta es, evidentemente, insuficiente y nulo. Sin embargo, se dice, la pauta de Hegel no está legitimada, sino que solo es una afirmación. Primero habría que demostrar la posibilidad del llamado «saber absoluto» antes de ejercer su magistratura. Es posible, afirman, que un saber absoluto no sea ninguna posibilidad del hombre; que, al final, dicha posibilidad solo le corresponda a Dios. Quizás en la presuposición de Hegel se encuentra oculta la tentación de zafarse de la finitud del conocimiento humano y de cometer la *hybris* de igualarse a Dios. La ausencia de medida de tal pretensión traiciona y deja ver, más bien, el sentimiento existencial fundamental del «idealismo», o una indisciplina de la razón que se excede, antes que un auténtico conocimiento que se nos rinde. En todos estos reproches a Hegel, parafraseados múltiples veces, ronda el gran malentendido según el cual el «saber absoluto» es una especie de intuición mística y misteriosa, la cual, mediante iluminación o mediante algún conjuro, libera a los hombres de las constricciones de su finitud y los convierte en dioses. En la filosofía, el hombre no es «hechizado», sino devuelto a su esencia a través de una dolorosa desilusión. El examen de Hegel del saber que se manifiesta no tiene lugar a partir de un saber absoluto, sino que apunta hacia él. El saber absoluto es lo buscado y anhelado, es el problema que hace que la filosofía contenga el aliento. Cada saber sobre el ente es, al mismo tiempo, saber sobre el ser. Nos situamos ante un carácter de ser manifiesto *(Offenbarkeit)* del ser, pero un carácter de ser manifiesto que está, asimismo, oscurecido y sospechoso. Pensamos el ser, lo pensamos «sin pensar», lo pensamos con los pensamientos más pobres y abstractos. Nuestros pensamientos sobre el ser, la

mayor parte de las veces, están sin desplegar y sin desarrollar, están «estacionarios», sordos y vagos. En la medida en que sabemos del ser, sabemos de lo absoluto. En este sentido, nunca estamos «fuera» del saber absoluto. Pero el saber tiene, por ahora, solo la forma del presentimiento que, inquietamente, perturba todas las autosuficiencias emplazadas cabe el ente dado. El presentimiento es lo que impulsa, lo que nos lanza adelante y nos fuerza a pensar en serio qué es el «ser». El saber sobre el ser en el que lo pensamos del modo más desarrollado y verdadero, el saber que es la verdad más alta que es buscada, ese saber es el saber absoluto. No es otra cosa que la comprensión del ser elaborada mayormente en el «trabajo del concepto» *(Arbeitsbegriff)*. El examen de la certeza sensible tiene lugar como la elaboración por el pensamiento de la comprensión del ser que reside en ella, en un diálogo del alma consigo misma, en *dialegesthai*, esto es, como dialéctica. La certeza sensible es ontológicamente pobre y abstracta, piensa el ser solo como una simple existencia, como un simple ser ante los ojos. Lo captado por los sentidos, el sonido singular, por ejemplo, es en cuanto singular, que es aquí y ahora. La comprensión del ser de la certeza sensible supone, en una forma no desarrollada, el mero ser ante los ojos de lo singular, *hic et nunc*.

El examen es planteado por Hegel en tres pasos, pero no por adhesión a un llamado esquema de la dialéctica. Fácilmente, puede reconocerse en los tres pasos del examen un juego antagónico de tesis, antítesis y síntesis: en el primer paso, se examina el objeto de la certeza sensible, en el segundo, el yo, y en el tercero, la entera relación que abarque el yo y el objeto. Con esta caracterización no se ha ganado mucho. Es fundamental que comprendamos cómo los tres pasos del examen se basan el uno en el otro. El primer paso del examen se refirió al esto singular en su doble figura de ahora y el aquí. Resultó de ello que el ahora, en cuanto lo que permanece en el cambio de lo actual, y el aquí, como lo que permanece en el cambio de los «de aquí», eran algo universal. Lo que la certeza sensible, pues, capta como ser permanente no es lo singular, como ella supone, sino lo universal contrapuesto a su suposición. Ella se vuelve contra esta expe-

riencia y persevera en su suposición, por lo que afirma la suposición del yo como la esencia de sí misma. Lo que se toma como ser del objeto sensible es su ser-supuesto en cada caso. Ésta es, en esencia, la posición del escepticismo. El segundo paso del examen tiene como resultado que el yo como principio del suponer, este yo sin desarrollar y vacío, es, él mismo, algo universal. Es el yo de cualquiera, que puedo ser yo mismo u otro y que, al mismo tiempo, no es ni yo mismo ni el otro.

Así pues, cuando la certeza sensible no se funda ni en su objeto ni en el yo en cuanto captar inmediato de lo singular (que es aquello por lo que ella se tiene), entonces no le queda sino una tercera posición. La certeza sensible se tiene, así, por un saber inmediato de lo inmediato. Los intentos de concebir la inmediatez a partir del objeto (del esto) y luego del yo han fracasado. Ahora es la entera relación del yo que capta con los sentidos y el objeto captado por los sentidos la que es planteada como lo inmediato. Al mismo tiempo, toda esta relación queda limitada. La certeza sensible dice ahora el ser de lo captado solo mientras se ejecuta la captación. El ser de lo visto está solo mientras dura el ser visto; no dice ya que lo singular esté también fuera de lo que captan los sentidos. Solo lo que está en la actualidad de la *aisthesis* es lo singular actual. La certeza sensible no eleva ya pretensión alguna de que el ente captado por ella sea, en absoluto, nada permanente. Con esta renuncia a la permanencia, parece ella haber perdido toda agarradera y devenido inaprensible. El «escribir» *(Aufschreiben)* no puede ya alcanzarla, pues la certeza sensible no supone ya ningún ser permanente. Ya no pone el ser como permanente, sino como actual: en el ver está lo visto, en el oír lo oído. La *aisthesis* y el *aistheton* comprenden el mismo tiempo y el mismo lugar, el mismo ahora y el mismo aquí. Nos encontramos, pues, con una contracción del ser en lo momentáneo y puntual. El ser, tal y como lo piensa ahora la certeza sensible, es un ser momentáneo y puntual. El modo como el ahora y el aquí entran en escena es fundamentalmente diferente de la manera en que vimos que lo hacían en el primer paso del examen. Allí, el ahora y el aquí eran la doble figura del esto. El esto, sin embargo, era el objeto de la certeza sensible. Según el nuevo enfoque, sin

embargo, el ahora es la determinación de la entera relación que llamamos certeza sensible y que comprende, como momentos suyos, al yo y al objeto. ¿Qué significa esto? El ahora y el aquí no son determinaciones de tiempo y espacio que correspondan primariamente al objeto. El ahora y el aquí, en su recíproca interpenetración, conforman el espacio en el que se desempeña la entera relación. El yo y el objeto de la certeza sensible están, los dos juntos, en el ahora; el ahora y el aquí son el dónde de su estar juntos. En el ahora, el yo vidente está cabe lo visto, el oyente cabe lo oído. El ahora y el aquí quedan concebidos, con mayor profundidad, en la naturaleza que les es propia. Ante todo, no se dejan llevar a un solo lado, ni al del objeto ni al del sujeto. El ahora no está ni fuera, en el objeto de los sentidos, ni dentro, en el yo que se percata con los sentidos. Es el ahora, y solo él, el que posibilita el estar juntos de lo interior y lo exterior. Lo mismo vale para el aquí. Lo que aquí Hegel está expresando supone una inaudita y profunda intuición. La entera relación de la certeza sensible está en el ahora y en el aquí.

Habitualmente, consideramos el espacio y el tiempo como determinaciones del ente. El ente está desplegado en el espacio y el tiempo. Lo espacial nos sale al encuentro como la extensión de las cosas, como su figura, como la posición de las cosas las unas respecto a las otras, como la distancia de las mismas entre sí. Nos sale al encuentro, pues, como figura, como distancia, como campo. Es en el extenderse espacial donde aprehendemos, por lo general, la esencia del espacio. La aprehendemos como una multiplicidad de relaciones de extensión y relaciones campales. Por último, en la geometría es concebida sistemáticamente la multiplicidad de relaciones del punto, la línea, la superficie, la profundidad; relaciones en el campo, de lugar, etcétera. Y sin embargo, la geometría no concibe nunca la esencia originaria del espacio, pues lo plantea como un encaje objetivo de relaciones. El espacio, sin embargo, es tan poco objetivo como subjetivo. El espacio comprende siempre ya el estar juntos de sujeto y objeto. Por ello, nunca puede ser situado en uno de los dos lados. Lo mismo ocurre con el tiempo. También aprehendemos el tiempo, en primer lugar, en relación con los acontecimientos objetivos. Las cosas se

mantienen y se transforman, permanecen o se mueven. El tiempo se nos muestra en el mantenerse y en los movimientos. Lo medimos según los movimientos regulares, según el recorrido del fuego del cielo, el transcurso del sol y de las estrellas. Contamos estos recorridos y tenemos la medida del día, de las horas, de los años y de las estaciones del año. Al tiempo nos lo encontramos también en contraposición respecto a la extensión temporal de la duración y el movimiento de las cosas. Creemos así, en ocasiones, alcanzar una intuición más profunda cuando contraponemos al tiempo objetivo el tiempo subjetivo y vivido, apuntando al carácter no mensurable de este último. Una hora desde el punto de vista objetivo puede parecer corta cuando nos estamos divirtiendo y larga cuando estamos escuchando una lección difícil. Todos nosotros conocemos la diferencia entre el entretenimiento y el aburrimiento. Podemos también, en pocas horas, tener experiencias interiores que no alcanzaríamos en largos años. El tiempo objetivo y mensurable es indiferente frente a la plenitud o el vacío del tiempo de la vivencia. Hay una incongruencia entre ambos. Con la escisión del tiempo en dos tiempos ajenos entre sí, donde uno es interpretado a partir de los acontecimientos de las cosas y el otro a partir del hombre y sus vivencias, se construye el acceso a la esencia originaria del tiempo. El tiempo, primariamente, no está ni en las cosas ni en el sujeto, que vive y tiene vivencias. Es posible concebir este sujeto como una conexión de vivencias o, más radicalmente, como una «maduración en el tiempo» *(Zeitigung)*,[30] como una transcendencia temporal de la existencia *(Dasein)*. El espacio y el tiempo son modos originarios en que el mundo está ahí, como el todo abarcante que ya ha sobrepasado a todo ente y lo ha integrado en sí. El mundo es en cuanto espacio-tiempo del ser de todos los entes.

En nuestro camino hacia el concepto originario de mundo, de espacio y tiempo, debemos entender la determinación del

30 Adoptamos la traducción usada por Ángela Ackermann en H. G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, págs. 83-94. *(N. del T.)*

ahora y el aquí que, a partir de este momento, nos está presentando Hegel. En el ahora están juntos el captar sensible y lo captado. El ahora comprende y abarca a ambos. En este abarcar, el ahora es lo inmediato. Y un aquí abarca la *aisthesis* y el *aistheton*. La certeza sensible es entendida como saber inmediato, pues se encuentra en el inmediato ahora y el inmediato aquí. Se sabe en el ahora, no en algo permanente que se mantiene en los múltiples cambios de lo actual. La certeza sensible se sabe a sí misma en un ahora único, que es donde se desarrolla su captar. El ahora es, él mismo, un ahora actual y el aquí, un aquí «de aquí». La certeza sensible se limita a la inmediatez de su ejecución, a la mera actualidad. Toma el ser que se revela en ella como algo que solo está en el ahora y el aquí inmediatos. Esto es, piensa el ahora actual y el aquí «de aquí» como el espacio-tiempo del ser de lo singular. Ésta es la tercera tesis sobre el ser de la certeza sensible, obtenida en la más extrema limitación de la pretensión de ser, en el volvernos sobre la mera actualidad de la ejecución.

Quizás pueda tenerse aquí la impresión de que Hegel está construyendo algo, de que se está imaginando una posibilidad que tal vez no exponga una necesidad interna de la certeza sensible. Esta impresión solo puede mantenerse mientras uno no siga el camino del pensamiento que se radicaliza cada vez más. La segunda concepción de ser de la certeza sensible se corresponde con un tipo de pensamiento históricamente formado, el escepticismo. La tercera tesis sobre el ser, que acabamos de caracterizar, también tiene su prototipo histórico. Hegel, empero, no se ha limitado a revestir las figuras de la historia de la filosofía como posibilidades sistemáticas. La filosofía, allí donde ella piensa sistemáticamente, es siempre asimismo histórica, esto es, en diálogo con todos los pensadores esenciales. La tercera tesis sobre el ser de la certeza sensible tiene su correspondencia histórica en la concepción fundamental de los megáricos. Éstos eran socráticos como Platón y, como él, se internaron en las preguntas fundamentales de la filosofía. Estaban asimismo fuertemente influidos por las ideas de los eleatas. En la historiografía filosófica al uso, se les presenta como erísticos, como los inventores de sofismas y de sus correspondientes sutilezas. Se les atribuyen las

conocidas aporías del mentiroso que afirma que miente, del calvo o del montón de grano (un grano, dos, tres, no son todavía un montón, ¿dónde empieza, pues, a haber un montón?). Pero la erística es para estos pensadores, como lo era para el eleata Zenón, únicamente un medio para dejar al descubierto las paradojas de la representación del ser. Euclides, Eubulides o Estilpón son los pensadores más destacados de la escuela megárica. Una facultad, una capacidad, una habilidad, una *dynamis*, solo es en la ejecución *(hotan energe)*; fuera de ella no es. La *dynamis* de la *aisthesis*, la capacidad del captar sensible es solo *hotan energe*, mientras la capacidad está en acción. Asimismo, lo que en esta captación es captado solo es mientras dure la captación. Sin embargo, conocemos la diferencia entre una capacidad que está ejercitándose y una que, ciertamente, tenemos, pero que no estamos efectuando. Decimos, así, que tenemos la capacidad de ver aunque cerremos los ojos y durmamos. Ahora bien, ¿de qué modo es la capacidad que no está puesta en práctica? ¿Qué tipo de ser es? Aristóteles se confronta explícitamente con los megáricos en *Metafísica Theta*, 1046 b 29, cuando discute la diferencia entre *dynamis* y *energeia*, entre potencia y acto. Y una pregunta que siempre queda abierta es la de si Platón y Aristóteles han superado las consideraciones de los megáricos. Es significativo, y es en cierto modo una prueba de nuestra concepción, el que la tercera tesis sobre el ser de la certeza sensible esté orientada hacia la posición ontológica de los megáricos. Es significativo que Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, repita, de manera resumida, la dialéctica de la certeza sensible cuando trata del megárico Estilpón.

¿Cómo ha de examinarse, entonces, la tercera tesis de la certeza sensible? Se ha limitado a la sola ejecución actual. Ya no va más allá de sí misma, ya no plantea el ser de lo captado con los sentidos como situado también fuera de la captación. Permanece en sí misma y, con ello, sabe de sí misma como saber inmediato. Es esta pretensión la que ha de ser examinada. ¿Qué es el ahora y aquí que comprenden al yo y al objeto? ¿Cuál es su inmediatez? Nosotros somos los que preguntamos, pero no debemos preguntar desde fuera, sino que tenemos que ponernos en el lugar

del yo que se limita a la inmediatez de la ejecución de la certeza sensible. Nos mostramos el ahora. Esta forma de hablar acerca de un mostrar *(Zeigen)* es un tanto sorprendente. Mostrar, en sentido propio, solo lo podemos hacer con las cosas que están aquí o allí. Podemos mostrar lo «de aquí» o lo «de allí», pero ¿podemos mostrar también el aquí, podemos apuntar a él con el dedo? Ciertamente no. Y menos aún podemos mostrar, en sentido estricto, el ahora. La expresión de Hegel, sin embargo, es elegida como concepto opuesto al hablar. El hablar está ya siempre en el medio de lo universal. Lo inmediato-singular, cuando se habla de él, es referido «de modo universal» y, con ello, falseado. Lo inmediato-único solo lo podemos mostrar. El mostrar tiene también el sentido del dejar ver, del traer-algo-a-la-mirada, del poner-algo-ante-sí, del poner-algo-frente-a-sí. Vivimos en la inmediatez, pero cuando ésta se torna objeto del examen, tenemos que ponerla ante nosotros. Debemos mirar nuestra propia vida en ella, hemos de poner bajo la mirada su inmediatez. Lo inmediato es el ahora. Este ahora en el que vivimos al ver, en el que estamos juntos con lo visto y éste con nosotros, este ahora actual tenemos que mostrárnoslo. No necesitamos hablar, no necesitamos hacer afirmación alguna, solo hemos de estar en el interior del ahora. En el estar-dentro del ahora, nos lo mostramos, pero, en ello mismo, ya ha pasado. El ahora no es nada que se mantenga, nada que permanezca. El ahora es y ya ha pasado. En el mostrar, se convierte ya en el ahora que ha sido. Pero lo que ha sido no es, y esto quiere decir que el ahora que ha sido ahora no es. El mostrar o el percatarse del ahora, que se atiene estrictamente a la inmediatez de la ejecución y que no va más allá de ella en modo alguno, revela, sin embargo, a una con el tiempo (que necesita del mostrar) que el ahora, a pesar de su inmediatez, es algo múltiple en sí mismo y, a la vez, empero, uno. El ahora del que me percato ya ha pasado en el mostrar y, en cuanto pasado, está pasado ahora. La mirada de Hegel no se dirige a una mera multiplicidad de ahoras que se releven los unos a los otros, donde uno empuje al otro al pasado y en el que éste, a su vez, en el siguiente instante, sea también arrastrado al haber-sido. Lo que Hegel quiere mostrar es cómo un presente abarca el ahora mos-

trado (y en el mostrar ya pasado) y el ahora en el que tiene lugar el mostrar. El ahora no es ningún átomo del tiempo. Los ahoras no se dejan enfilar como perlas en un cordel. El tiempo no es, en modo alguno, una mera sucesión de «instantes». La momentaneidad del ahora tiene una curiosa ilimitación. Puede consistir en un instante, pero puede ser también el día entero, ahora, en este segundo, y ahora, en el día de hoy. El ahora permanece, aunque todos los instantes cambien y vayan a la caza los unos tras los otros. El ahora es diferente en sí mismo. En él, el instante que ha sido ahora está pasado. El ahora tiene, por tanto, siempre en sí mismo un no-ahora, los instantes que han sido. Y sin embargo, en este ser-otro, permanece siendo lo que es.

Lo que Hegel está considerando aquí no es fácil de notar y, menos aún, de explicar. Ya no le interesa, como en el primer examen, la permanencia del ahora en el cambio de lo actual, la permanencia del tiempo en el cambio de los contenidos temporales (día, noche). Se trata ahora de la permanencia del ahora en el transcurrir de los instantes, de la permanencia del ahora mayor en el pasar de los ahoras menores. Decimos habitualmente que el ahora es un concepto relativo, que depende. Una vez el ahora es esta hora, otra este instante, o este siglo en los que vivimos (esto cuando hablamos desde el tiempo localizado en el ahora). La relatividad del ahora, su mayor o menor ser-grande, es algo comprendido por Hegel en profundidad. El tiempo y el espacio, el ahora y el aquí, no son, en modo alguno, datos simples e inmediatos que podamos mostrar. Ya en el mostrar, revelan que contienen su contrario en sí mismos. El ahora contiene lo que ha sido y el aquí, el allí. Al ahora que contiene la multitud de ahoras (comprende en sí el día, sus horas y sus minutos) y al aquí, que esconde en sí muchos aquís, los denomina Hegel el verdadero ahora y el verdadero aquí. Espacio y tiempo son lo descomponible, pero en la descomposición no resultan despedazados. La descomposición siempre tiene lugar en relación con un todo abarcador y envolvente. En cuanto el ahora contiene en sí muchos ahoras, no es algo simple sin más. Es, como dice Hegel, algo reflejado en sí. Este término es difícil de entender. No significa que el ahora reflexione él mismo, que efectúe una meditación

sobre sí mismo. Hegel emplea la expresión «reflexión»[31] en sentido amplio, que, sin embargo, viene mentado de una manera harto rigurosa. Esta expresión se refiere a una mismidad que se mantiene a través de un devenir algo distinto. En nuestro caso, el ahora que nosotros mostramos es ya algo pasado en el devenir mostrado, es un ahora que ha sido. El ahora que ha sido es otro distinto al ahora actual, pero cada ahora contiene ya, en sí, ahoras que han sido y es por ello lo que es, es el mismo en el ser-otro.

Ahora bien, ¿por qué Hegel llama a esta estructura «reflexión»? Lo que pretende con esto es aprehender el movimiento del volver sobre sí: algo que es el mismo y que se convierte en otra cosa, vuelve sobre sí mismo desde el devenir otra cosa. Tomado en este sentido, el término «reflexión» es un concepto fundamental de la filosofía de Hegel. Lo que habitualmente llamamos «reflexión» es, por decirlo así, solo un ejemplo. El encontrarse consigo mismo del sujeto, su expreso reflexionar-sobre-sí-mismo, tiene lugar, pues, en el sentido de que el cognoscente, en el conocimiento de sí, se hace frente a sí mismo, en el sentido de que se vuelve ajeno y distinto y que, desde esta autoobjetivación, regresa de nuevo a la unidad originaria del ser-sí-mismo. El tercer examen de la certeza sensible demuestra su supuesta inmediatez –que había tomado como la inmediatez del ahora abarcador y del aquí abarcador–, a través del movimiento de la mostración *(Aufzeigen),* como una simplicidad que es en sí misma una multiplicidad (o como una simplicidad reflejada). El ahora inmediato es un ahora que encierra muchos ahoras en sí mismo; de la misma manera que el aquí inmediato contiene, siempre, un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda, un delante y un detrás. Con ello, asimismo, el arriba es, él mismo, a su vez, un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda, etcétera. En el movimiento de la mostración, en el intento de traer bajo la mirada lo que es la inmediatez del ahora y del aquí, tiene la certeza sensible su última experiencia, consistente en que también el captar sensible limita-

31 El autor aprovecha el hecho de que *reflektieren* puede significar tanto «reflejar» como «reflexionar». *(N. del T.)*

do a la ejecución actual está relacionado con lo singular que, en verdad, es algo general. Esto es, tiene que ver con el ahora que posee en sí muchos ahoras y con el aquí que posee muchos aquís.

Con esta intuición termina el examen de la certeza sensible. ¿Cuál es el resultado final? La certeza sensible se ha llevado a sí misma al conocimiento de que lo que piensa en cada caso como el ser y lo que en ello menta como lo singular es, en realidad, algo «universal». El examen tiene un resultado aniquilador: el saber no se corresponde con el objeto ni el objeto con el saber. La certeza sensible supone lo singular y solo puede concebirlo de un modo universal y lo supuesto, por su parte, no está en la certeza sensible tal como ella cree. El examen ontológico de la certeza sensible, sin embargo, no es una contemplación filosófica de la misma, sin la que podríamos vivir sin mayor problema. Uno podría tal vez tener la opinión de que sin una explicación especulativa tan difícil de la certeza sensible viviríamos de manera plenamente despreocupada, vemos, olemos, saboreamos y tocamos con las manos. En todo ello, estamos seguros del ser efectivamente real de estas cosas apresables con las manos. Es más, cuando queremos resaltar el carácter de realidad de una cosa de manera especialmente efectiva, decimos, y no por casualidad, que podemos apresarla con las manos o verla con nuestros propios ojos o que hemos oído algo con nuestros propios oídos. Con la entera conciencia de tener todo el derecho de hacerlo, apelamos al testimonio de los sentidos. Los sentidos son testigos, que a veces pueden engañarnos, pero algo visto falsamente es rectificado no más mediante un nuevo y mejor ver. Los errores del ver quedan corregidos mediante el ver; en ocasiones, sin embargo, también a través de la reflexión, del juicio; así, por ejemplo, cuando vemos un palo roto en el agua. Pero a lo que Hegel se está refiriendo en el examen no es, en modo alguno, a una evaluación epistemológica de los sentidos. No duda de lo visto en el ver, sino que solo duda sobre el modo como la certeza sensible piensa el ser de lo visto.

Sin embargo, no es el filósofo Hegel quien se plantea esta duda; es solo la gran intuición del filósofo Hegel que constata que es la certeza sensible ella misma y en cada momento la que se plantea las dudas. Y que ella tiene una historia en la que no

acontece otra cosa sino el dudar (o mejor dicho, el desesperar) de ella misma sobre su propia representación del ser. Dicho de otro modo: la captación sensible del ente es un saber que lleva necesariamente más allá de sí mismo. En cuanto que el ser está pensado en este saber, aunque sea de un modo vago y sin desarrollar, está ya este saber impulsado por el anhelo de ir hacia el ser. Iluminada por una precomprensión presentiva del ser, la certeza sensible mide sus pensamientos con esta precomprensión y experimenta la contradicción de que supone lo singular y, sin embargo, lo piensa como algo universal. Ante esta experiencia se queda pasmada, sin ver ni oír. Hegel hace notar que, si bien la certeza sensible siempre hace esta experiencia consigo misma, la olvida continuamente. El poder del olvido permite nuestro habitual permanecer en la certeza sensible. Este poder del olvido domina toda nuestra existencia. El hombre es la criatura que sabe sobre el ser, al tiempo que lo olvida la mayor parte de las veces. El olvido del ser es tan originario como la manifestabilidad del ser, que apenas se vislumbra. Debido a que Hegel menciona expresamente el olvido como aquel poder que ejerce oposición, el camino del saber desde la certeza sensible hasta el saber absoluto pierde la inevitabilidad que se le atribuye muchas veces. Es un camino necesario, pero su necesidad no tiene el carácter de un proceso regido por las leyes de la naturaleza. Se trata de una necesidad histórica. La dialéctica de la certeza sensible es una experiencia que ésta ha de hacer consigo misma, pero que también puede olvidar a continuación. El olvido puede ser tan profundo que el hombre cree que tiene la medida de lo real en la certeza sensible, que declara lo que le muestran los sentidos como el ente, eso es, como el ente en sentido propio. Solo el hombre es capaz de olvidarse a sí mismo tan profundamente que puede llegar a elevar lo no permanente, lo fugaz y lo nulo, al rango de lo verdadero y efectivamente real. Y, de esa manera, comprender menos aún que los animales irracionales, que, sin esperanza en la realidad de las cosas sensibles y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan y se alimentan de ellas. El hombre que en el olvido del ser se ha inmerso en lo sensible no sabe ya nada del sentido profundo del misterio ancestral del pan y el

vino, de ese sacramento de la tierra donde, en la aniquilación de lo manifestado por los sentidos, en el cambio de lo pasajero, se celebra el ser que no perece y que permanece. En el grandioso lenguaje, con el que, de vez en cuando, intercepta el estricto sendero de la disciplina intelectual mediante una imagen poética, dice Hegel: «... cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad *(Realität)* de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no solo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él» (87, 69).

b)
La percepción, o la cosa y la ilusión

9.
Paso de la certeza sensible a la «percepción» y primera determinación de la «representación de ser» de la percepción. Examen de la dialéctica del objeto percibido: unidad – universalidad – multiplicidad

Ante nuestros ojos, el mundo brilla en la luz, juegan las sombras y las tinieblas, resplandecen los colores. Ante nuestros oídos suenan los sonidos, callan los silencios, aúlla la tormenta. Oyendo y escuchando estamos entregados al bramido de

los bosques y del mar. Tocamos la tierra que nos porta y apresamos la cercanía fiable de lo presente. Los sentidos nos muestran lo que es. Lo manifiesto a los sentidos es lo efectivamente real, con la mayor capacidad de impresión y un testimonio inmediato. Ésta es nuestra convicción habitual, tan habitual que en absoluto la hacemos notar expresamente. El examen pensante de la certeza sensible dio el resultado estremecedor de que lo manifiesto a los sentidos es algo nulo. Es cierto que este resultado vino dado en un difícil y enmarañado curso del pensar. Mediante una compleja distinción y relación del yo y el objeto, de la inmediatez y la mediación, etcétera, mediante un complejo ir y venir en el pensar, nos hemos sustraído con el pensamiento de la confianza natural y evidente que la certeza sensible tiene en sí misma. Allá donde la filosofía entra con el pensamiento, no vuelve a crecer la hierba. En lugar del mundo abigarrado, multicolor, lleno de sonidos, bramidos y olores, un mundo apresable con las manos, asoma el nubarrón, gris como la ceniza, de los conceptos abstractos. Si ahora entrase un rayo en el aula y captásemos con los sentidos que ésta está prendiéndose fuego, a saber, si estuviéramos viendo el resplandor del incendio y oliendo el olor a quemado, el conocimiento teórico de la nulidad de los objetos sensibles no nos serviría para pasar por alto el incendio que nos amenaza. Saldríamos huyendo del aula. Por ese estilo argumenta el buen sentido. La realidad efectiva vivida –y, lo que importa, vivida por los sentidos– es más fuerte que todo pensamiento que busque disolverla. En tales apelaciones a la inmediatez del vivir no se entiende absolutamente nada acerca de adónde nos dirigimos. Lo que el examen por el pensamiento de la certeza sensible dio como resultado no fue la negación de la existencia a la mano de lo manifiesto a los sentidos. No es que éste sea nulo porque «no existe». Una negación no supondría en absoluto una comprensión ontológica superior, sino que negaría el ser de una manera análogamente poco desarrollada a como la certeza sensible lo afirma. Lo manifiesto a los sentidos «es». Sin embargo, justo en el modo como «es» resulta que es nulo; su ser es algo nulo. La certeza sensible pretende ser el saber de lo singular, pero en verdad lo singular, como ella lo piensa, es algo

universal. La certeza sensible tiene la experiencia consigo misma de que no es un saber inmediato acerca de lo inmediato. Se le hace patente que en realidad se enfrenta con lo universal cuando piensa el esto, el ahora, el aquí y el yo.

En esta experiencia, la certeza sensible pasa a ser otro saber, se sobrepasa a sí misma. En lugar de saber algo inmediato, toma el ahora y el aquí como son en verdad, esto es, como un conjunto de muchos ahoras y muchos aquís. La certeza sensible toma lo general como el ente y lo verdadero, ella «percibe verdad» *(nimmt wahr)*, deviene percepción *(Wahrnehmung)*. Este modo de expresarse está lastrado por graves malentendidos que no son fáciles de eliminar. ¿Qué clase de historia es la que está describiendo (y, en último término, inventando) Hegel? ¿Existe fácticamente? ¿Tenemos, de hecho, al principio solo el saber como captar sensible, luego, cuando la certeza sensible ha vivido la experiencia consigo misma, quizá la percepción, y más tarde aún la autoconciencia, la razón, el espíritu, el saber absoluto? ¿Recorre cada uno esta historia como historia del desarrollo? ¿No se trata de una construcción insostenible? Al fin y al cabo, tenemos, al menos cuando empezamos a reflexionar sobre ello, ya siempre más que solo la certeza sensible. Disponemos de recuerdos, expectativas, percepciones de cosas, conocimientos sobre ellas, experiencias frustradas, la autoconciencia, estamos en comunicación los unos con los otros en los múltiples modos de la comprensión, tenemos el lenguaje, etcétera. ¿Acaso no supone una construcción metódica auxiliar el que primero se haga caso omiso de todo el abanico de formas de saber con excepción del conocimiento sensible, para entonces, en un avance por niveles, elevarse hasta la posesión de algo que ya se poseía antes de comenzar la reflexión? ¿Hegel nos estará contando la narración psicológica del devenir del saber humano a partir de la forma originaria del conocimiento sensible? Nada de todo esto. No es que el paso de la certeza sensible a la percepción y todo lo demás sea una historia que haya ocurrido en un pasado remoto y sea relatada ahora; pero tampoco tiene lugar en un presente como si fuera un proceso psicológico que delineamos. Se trata de una historia de un tipo particular. Sucede cuando en nuestro interior se despierta

el pensar del ser, cuando entramos en la más extrema perplejidad y asombro. Tiene lugar cuando comenzamos a analizar con el pensamiento los conceptos de ser en los que habitualmente nos movemos a ciegas. Esta historia acontece como filosofar.

Esto parece contradecir las palabras insistentes de Hegel, pues dice que no somos «nosotros» los que observamos el examen, quienes propiamente lo llevamos a cabo, sino que es la conciencia natural la que se examina a sí misma, la que vive experiencias consigo misma y la que va más allá de ella misma. Todo esto le ocurre solamente cuando la tendencia vital de la filosofía irrumpe en ella como pregunta por el ser. Hegel concibe originariamente que la filosofía no se presenta como una capacidad teorética ya formada, con la que tratemos con el mundo, sino que es un impulso fundamental en nuestra existencia, «un instinto» *(Trieb)*, como decía Nietzsche en su lenguaje falto de miramientos. La filosofía no es ninguna «excepción y rareza», sino un modo fundamental en el que la esencia humana está en acción. Sin embargo, el hombre es la criatura peculiar que, la mayor parte de las veces, precisamente no es lo que por su esencia es. La historia de las experiencias ontológicas que hace el hombre con la certeza sensible, la percepción, la autoconciencia, la razón, etcétera, no es ningún proceso en el que la facultad, por ejemplo, de la percepción o de la autoconciencia apenas de desarrollaran. Estas facultades están ya presupuestas como existentes y no están en cuestión como tales. Aquello por lo que se pregunta es solo el modo como el ser es pensado en ellas. El paso de la certeza sensible a la percepción no significa que cesemos de captar con los sentidos y empecemos a percibir las cosas. El paso significa que la consideración detallada de las representaciones de ser, en el modo como se albergan en la certeza sensible, ha dado como resultado que para ella, en el fondo, lo universal es lo verdadero y permanente, y no lo singular, como ella supone. La certeza sensible ha perdido, pues, su presunta idea de ser y tiene claridad sobre sí misma. Mas en la medida en que la certeza sensible sabe ahora que se relaciona con lo universal, se ha convertido en percepción. La interpretación ontológica de la certeza sensible conduce hacia la representación de ser que rige la percepción.

Una vez que tomamos «certeza sensible» y «percepción» no como títulos para modos fácticos de conocimiento, sino primariamente como las representaciones de ser de los tipos de conocimiento que habitualmente se denominan así, surge ante nuestros ojos un paralelismo entre el plan de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y la *Crítica de la razón pura* de Kant. La «estética transcendental» de Kant, en cuanto doctrina de la pura sensibilidad, tiene por tema las formas intuitivas aprióricas del espacio y el tiempo; su «analítica transcendental», en cuanto doctrina de las funciones puras del entendimiento, trata en el problema de las categorías con la estructura ontológica de la cosa. Y sin embargo, hay una diferencia fundamental. La consideración de Kant es estática, la de Hegel, dinámica. Kant se mantiene en la división entre la pura intuición y el puro pensamiento. En Hegel, la interpretación ontológica del «esto» comprendido como ahora y aquí conduce más allá de ésta hacia la representación de ser de la cosa.

La percepción es, para Hegel, el pensamiento de la coseidad *(Dingheit)* de la cosa. La sección en la que Hegel somete a examen el pensamiento ontológico de la cosa lleva por título: «La percepción, o la cosa y la "ilusión"». El título podría dar la impresión de que se trata de una descripción, hecha en un análisis de la conciencia, la percepción de una cosa y las posibilidades de ilusión que van con ella. Sin embargo, de ello se trata tan poco como, en el caso de la certeza sensible, de los órganos de los sentidos y de las sensaciones de los sentidos. Lo que aquí interesa es la construcción de la cosa, el esbozo del ser-cosa como tal. ¿Cómo pensamos el ser cuando lo pensamos en cuanto ser de las cosas? ¿Hemos ido en ello más allá de la representación de ser de la certeza sensible? En ésta entendemos el ser como el mero «es» sin desarrollar, el objeto de los sentidos es, y nada más. En la percepción nos las tenemos que ver con cosas, casas, árboles, hombres, etcétera, con lo que tiene colores en sí mismo, es sonoro, con lo que es firme, duro, liso, etcétera. Nos hallamos ante lo que posee el color, el sonido, la dureza o el olor. «La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción» (90, 71), dice Hegel. En la percepción, el esto captado por los sentidos (lo coloreado, el

sonido) es atribuido a un poseedor: la cosa tiene esta propiedad, la posee. ¿Cómo? ¿Cómo es el ser-cosa *(Dingsein)*, cómo es el tener propiedades? Conocemos esta relación, operamos siempre con ella, pero no pensamos sobre la misma.

Queremos figurarnos de forma concisa y resumida la interpretación ontológica que hace Hegel del ser-cosa. Hemos de ser conscientes de que se trata de un problema cardinal de la metafísica. Seguir los pensamientos de Hegel comprendiéndolos se nos hará difícil y fatigoso. Para empezar, el filósofo brinda una caracterización de la naturaleza del objeto de la percepción. Con ello, hace resaltar los momentos que ulteriormente desempeñarán un papel decisivo en el examen ontológico de la percepción. Como «principio» de la percepción nombra lo universal. Esto tiene un sentido muy determinado; no se trata de lo universal en cuanto tal, sino de aquel universal que se nos dio a conocer en el examen de la certeza sensible. Es allí donde se nos presentó lo «universal», es allí donde trabamos conocimiento con él. Lo que se nos presentó allí fue el ahora, el aquí y el yo como el «tanto-como» que a la vez es un «ni-ni», así como el estar reflejado, el uno en el otro, del ahora y el aquí. Lo peculiar de lo universal consiste en que no representa una mera inmediatez del ser, sino una simplicidad que en sí misma está transmitida. El ahora, como vimos, es un ahora de muchos ahoras y el aquí, un aquí de muchos aquís.

El principio general de la percepción se expresa ahora sobre su objeto de tal manera que afirma que éste es la cosa de las múltiples propiedades. La cosa es algo simple que en sí mismo es una multiplicidad. Es una y múltiple a la vez. Y el ser una y el ser múltiple no se encuentran lo uno junto a lo otro. Es una cosa, en la medida en que tiene múltiples propiedades. ¿Qué es una propiedad? Hegel dice: un esto superado y anulado. Aclaremos esta expresión. En el ver sensible veo, por ejemplo, el amarillo aquí en la cátedra. Me percato de él como amarillo y lo miento como tal. El amarillo del que me he percatado no es aún propiedad alguna de la cosa; la propiedad es el ser-amarillo de la cosa. El ser-amarillo no es el amarillo; ciertamente, está atestado en este amarillo así como en otros amarillos de otras captaciones sensibles. El

ser-amarillo es el amarillo tanto de una *aisthesis* como de la otra y, al mismo tiempo, no es ni una ni otra. El ser-amarillo como propiedad es una universalidad sensible. La propiedad es la superación y anulación del esto. El esto queda negado y sin embargo, al mismo tiempo, superado y anulado. Este amarillo deviene ser-amarillo. Las propiedades de la cosa, en este caso de la cátedra, se mantienen juntas: el ser-amarillo, el ser-liso, etcétera; la cosa tiene múltiples propiedades. Esta multiplicidad queda unida en la cosa sin que ello implique un abigarramiento. Las propiedades aisladas no se tocan, son indiferentes las unas frente a las otras. El ser-cosa es el medio general en el que se encuentran sin relación entre ellas. Y este ser-cosa es determinado por Hegel como el ahora y el aquí. Ahora y aquí, como hemos experimentado al final en la dialéctica de la certeza sensible, son simplicidades reflejadas en sí, que contienen múltiples ahoras y aquís en sí. Entonces Hegel se refería a este asunto en términos cuantitativos; ahora, en cambio, en cualitativos. El ahora y aquí de la cosa es de tal tipo que, en él, pueden estar múltiples propiedades. Hegel da el siguiente ejemplo: la sal aquí «es blanca y *también* de sabor salino, *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etcétera» (91, 72). Todas las propiedades están en un aquí, en el aquí de la cosa y, sin embargo, no se estorban mutuamente, no se sustituyen las unas a las otras. El dónde del estar juntas es la coseidad. Ésta es el medio de la universalidad, en la que están juntas una propiedad y luego otra y luego aún otra. El ser-cosa es un estar hecho de tal y tal forma. Al carácter hasta ahora desarrollado de la cosa lo llama Hegel la «universalidad positiva». La cosa está esencialmente determinada a través de dicha universalidad. La cosa es ser-cosa en cuanto el medio universal en el que las universalidades sensibles, esto es, las propiedades, aparecen las unas juntas a las otras y están, empero, unidas en un aquí y un ahora.

Sin embargo, ahora Hegel viene a hablar sobre otro carácter fundamental de la cosa, lo uno. La unidad se sitúa frente a la universalidad. Esta contraposición es un problema de inescrutable profundidad. Atraviesa la historia de la metafísica, ha sido abordado por un trabajo de pensamiento de más de dos mil años

y aun así sigue siendo un enigma. Se trata de la diferencia ontológica de *essentia* y *existentia*, del qué-es y el que-es. Aristóteles concibe la *ousia* como el esencial qué-es, pero también como el *tode-ti*, como ente unitariamente autónomo. «Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro aquello que determina a la *coseidad* como *cosa*» (92, 73), dice Hegel. Ser-uno es negación. Ser-uno es ponerse-a-sí-mismo en un delimitarse frente a otros. La negación no es tomada aquí como el acto de juicio del negar. No es, pues, una forma del lenguaje. La negación es, para Hegel, una categoría ontológica fundamental. En el ser del ente gobierna la «potencia *(Macht)* portentosa de lo negativo» (29, 23). Es la potencia que limita y presenta una cosa frente a la otra, el poder que diferencia e individúa. Es el poder que arranca de la conexión de la vida total *(All-Leben)* y circunscribe al ente en la fisonomía de su forma finita. Un ente es uno en la medida en que se afirma frente a otros entes que él no es. En el estar una frente a otra, a la vez que vinculadas, de la universalidad y la unidad en la cosa, reside, para Hegel, la problemática de la cosa.

Hegel señala el carácter doble del ser-universal y ser-uno, en primer lugar, en la propiedad. La propiedad es una universalidad sensible; no es, por ejemplo, lo amarillo, sino el ser-amarillo. Pero el ser-amarillo es una propiedad determinada y singular; es en la medida en que está determinada frente al ser-rojo, el ser-verde, el ser-azul, etcétera. El ser-amarillo, en cuanto es una propiedad determinada, alberga en sí una relación de contraposición con los otros modos del ser-coloreado. Y toda propiedad tiene este carácter excluyente. La sal, por ejemplo, es blanca, no negra, es penetrante y no suave, es granulada y no con otra forma. Todas las propiedades que le pertenecen excluyen algo, y todo ello porque la cosa (aquí, la sal) es algo uno que se afirma a sí mismo excluyendo a otros de sí. Es así como pensamos nosotros la cosa en la percepción. La pensamos como la universalidad del ser-cosa, como el medio universal de las muchas propiedades universales. Y pensamos la cosa como la cosa determinada unitariamente que tiene en sí el elemento de la negación y cuyas propiedades están determinadas a través de la contraposición

con otras. En este carácter doble del ser-general y ser-uno, pues, pensamos la cosa la mayor parte de las veces. Ésta es la representación de ser que tiene la percepción de su objeto, de la cosa. Y es esta representación la que se torna ahora tema de un examen.

Tampoco ahora queda el examen planteado desde fuera, sino que se desarrolla a partir de una contradicción latente de la percepción misma. ¿Cómo se presentan ambos caracteres de la cosa el uno respecto al otro? De entrada, la percepción se concibe a sí misma como el puro admitir el objeto. Éste es el ente al que ella se dirige. Y tiene el valor para ella de lo idéntico a sí mismo. Esta determinación implica mucho más de lo que se percibe a primera vista. No se trata solo de la estructura formal de la identidad, como cuando decimos que la cosa es lo que es, es idéntica consigo misma. La igualdad consigo misma no está aquí mentada en un sentido exclusivamente formal-lógico, sino rigurosamente ontológico. La cosa, el ente, tiene la naturaleza de coincidir consigo misma, de permanecer fiel a sí misma, de no arrastrar contradicciones en su seno. El ser del ente excluye de sí la contradicción. Esta representación es la pauta no reconocida con la que empieza el examen. La contradicción no puede residir en el ente mismo. Si se muestra una contradicción, debe encontrarse en el aprehender, esto es, en el modo como es pensado el ser del ente. La contradicción, pues, ha de residir en la aprehensión ontológica de la cosa. Solo la aprehensión puede ser falsa. Ésta no se corresponde con el objeto, por lo que la aprehensión es una «ilusión». Vemos ya que tampoco aquí el término «ilusión» se refiere a un determinado objeto fáctico, sino que ha de tomarse, de un modo más fundamental, como aprehensión fallida de la estructura, del esbozo del objeto. Ha de tomarse como aprehensión fallida del ser-cosa en cuanto tal. La ilusión es concebida como ilusión ontológica. El examen de la percepción tiene lugar como un pensar las contradicciones en el pensamiento de la cosa. Ese proceso nos brinda una serie de experiencias. Entra en escena la contradicción de *essentia* y *existentia*. El objeto de la percepción es un puro uno, una cosa, una cosa unitaria, pero esta cosa tiene propiedades generales. La cátedra aquí es una y es amarilla, tiene el ser-amarillo en sí. En el ser-amarillo, está

vinculada con todos los amarillos, con todo lo que es amarillo. En la universalidad de su propiedad, la cosa va más allá de su singularidad y está en una comunidad, en una «continuidad» (93, 74), según dice el mismo Hegel aclaratoriamente. Como, sin embargo, la cosa, en cuanto idéntica consigo misma, no puede ser en absoluto contradictoria, solo queda que no le atribuyamos el ser-uno a ella, sino que lo tomemos como un ingrediente de nuestro aprehender, como una no-verdad que se encuentra en nosotros.

Sin embargo, la propiedad que percibimos en la cosa, la admitimos como una propiedad determinada; únicamente es determinada y solo puede serlo mientras se contraponga a otras propiedades, mientras excluya a otras de sí, mientras las niegue. La determinabilidad de la propiedad exige, sin embargo, que pensemos la cosa, lo determinado, las propiedades determinadas, como lo uno. Pero la cosa *(Ding)* no es solo lo uno excluyente, puesto que en ella hay también múltiples propiedades que no se excluyen, como el blanco al negro o lo pesado a lo ligero. En ella también hay propiedades como lo negro, lo duro y lo agrio. Estas propiedades no compiten las unas contra las otras, sino que permanecen juntas, mutuamente indiferentes.

Perseguida por estas contradicciones, la percepción no puede plantear la cosa ni como medio universal ni como lo uno excluyente. Queda, así, arrojada de vuelta a la propiedad singular, la cual, empero, no puede ya volver a tomar el ser-amarillo de una cosa amarilla. La contradicción entre universalidad y determinabilidad *(Bestimmtheit)* (esto es, el ser-uno) aniquila la posibilidad de pensar la cosa como poseedora de la propiedad. Con esta contradicción, la cosa explota. El ser-universal y el ser-uno, en su contradicción ontológica, son el explosivo que no tiene sino que esperar al pensamiento que examina, como a su detonante, para que estalle. El pensar dialéctico se demuestra, así, como una fuerza inquietantemente revolucionaria. Ha sido a partir de un *pathos* muy diferente el que se ha dicho en contra de la revolución del modo de pensar tal como acontece en el filosofar que lo importante no es comprender el mundo, sino «transformarlo». Allí donde se sirve de esta manera del hombre

de acción contra el pensador, no se tiene ya noción alguna de la dimensión en la que la filosofía mueve su esencia. Esto es tan válido hoy como antaño. A la percepción se le quiebra su pensamiento sobre el ser. Asume la culpa y revela el ser-uno y la universalidad de la cosa como aquel contenido de la ilusión que le pertenece a ella. Mas como objeto le queda entonces solo el esto sensible, lo amarillo, lo duro, etcétera. Se ha convertido de nuevo en el suponer el esto, a saber, en la certeza sensible. Sin embargo, tampoco allí puede permanecer, como hemos visto. La certeza sensible pasa a la percepción en el examen de su pensamiento sobre el ser. Con ello, parece que ha empezado un círculo vicioso, sin remedio, un girar en círculo. Esto es de hecho lo que ocurre. Si miramos más de cerca, empero, vemos que el paso reiterado de la certeza sensible a la percepción es diferente al de la primera vez, pues ya es más rico por las experiencias vividas. Ante todo, acarrea la experiencia de que el objeto de la percepción, la cosa, no resiste el examen del pensamiento, que éste explota ante la contradicción del ser-uno y el ser-universal. El saber no puede concebirse ya como un simple admitir el objeto. Ha experimentado ya la ilusión. Sabe cómo ha sido arrojado de vuelta sobre sí mismo, tiene tras de sí la experiencia de haber sido reflejado en sí mismo.

La reflexión en sí, el ser arrojado de vuelta sobre sí mismo, es algo que asume el saber como parte suya. Ahora diferencia con mayor precisión su aprehender y el objeto aprehendido; es esencialmente más crítico frente a sí mismo, de ahora en adelante está dispuesto a reconocer la falibilidad de su aprehender, si de esta manera se la brinda la posibilidad de sustraer luego, en el resultado, los fallos aportados por el aprehender. Con ello, tenemos una segunda actitud de la conciencia perceptiva respecto a la cosa. La cosa es en sí, pero el aprehender trae ya consigo una serie de momentos subjetivos, los cuales se encuentran en el aprehender y no en el objeto aprehendido. La cosa en sí está sometida a condiciones que vienen dadas ya con la aprehensión. Esta posición, que Hegel caracteriza de nuevo sin hacer alusiones a posibilidades históricas de la historia de la filosofía, se convierte en tema del segundo paso del examen.

Ahora el cuestionar toma su punto de partida en la oposición que hay entre la cosa una y las múltiples propiedades. Pues, según parece, la cosa solo puede ser lo uno si no le corresponde lo múltiple, esto es, si la multiplicidad solo le corresponde en relación con nuestro aprehender, si la sal es blanca en relación con nuestros ojos, intensa en relación con nuestra lengua, pesada para nuestra mano, etcétera. La cosa aparece en nuestro aprehender de múltiples maneras, como un rayo de luz partido en un prisma. Nosotros mismos somos ahora el «medio universal» en el que las múltiples propiedades están juntas y no ya la cosa. Liberado de la contradicción con el ser-universal, se ha convertido para nosotros en lo uno. Pero la propiedad sigue estando determinada en cada caso, determinada por una contraposición. El blanco es blanco en la contraposición con lo negro. La contraposición, sin embargo, es la esencia de lo uno. La cosa es una como uno determinado. Esto significa, empero, determinado en una propiedad. La cosa es en la medida en que es tomada en su determinabilidad, en que es la cosa de múltiples propiedades determinadas. Una única propiedad es ninguna propiedad, pues con ello queda aniquilado el carácter de tener propia una propiedad. Una propiedad está en la cosa; por ende, y ha de ser aún más que esta única propiedad. Es una multiplicidad de propiedades. Si la cosa queda planteada, así, como multiplicidad de propiedades, entonces, por lo visto, el momento contradictorio, el ser-uno, no puede corresponder a ella como tal, sino que ha de ser un ingrediente de nuestro aprehender.

La percepción que, crítica frente a sí misma, está dispuesta a asumir una parte subjetiva en sí, que sustrae al objeto, es conducida en este examen del segundo camino a través de dos posibilidades. En la primera de ellas, la percepción le atribuye el ser-uno a la cosa misma y la multiplicidad de las propiedades, a sí misma. En la segunda, toma la cosa como una multiplicidad de determinabilidades sensibles y considera el poner-como-una de las mismas un ingrediente añadido por ella. Conocemos la primera posición como la llamada «desconexión de las cualidades secundarias». En la vida diaria decimos que las cosas tienen un color u otro, que hacen ruidos y sonidos, que huelen bien

o mal, etcétera. La ciencia natural nos enseña, sin embargo, que todo eso son procesos y ondas físicas, aprehendidos por nuestros órganos subjetivos como luz, color, sonido u olor. La segunda posibilidad discutida por Hegel concierne a aquella concepción epistemológica según la cual, si bien al sujeto le es dado previamente un material de sensaciones, la conformación categorial del mismo, la relación con un objeto, se basa, no obstante, en síntesis subjetivas. Sin embargo, como el examen de la contradicción de lo uno y lo mucho es conducido a la fuerza a través de ambas posiciones, la conciencia experimenta en esto que el objeto mismo es ambiguo. Si, por un lado, podemos sustraer de la cosa *(Ding)*, por decirlo así, el ser múltiple para quedarnos con el ser-uno y, por otro, plantearla como la multiplicidad de determinaciones sensibles y sustraer de ello su ser-uno como efectuación nuestra, entonces, por lo visto, hay una disociación en ella misma. Según parece, la cosa tiene un modo de como se presenta y otro, de como es. Quizás debamos abandonar precisamente la idea de la identidad consigo misma de la cosa. Al final, la cosa no está solo en una dimensión. La dificultad se encuentra en el ser de la cosa misma; ésta se presenta de una manera al aprehender y es, en sí misma, diferente de como se le muestra. Éste es el resultado del segundo examen de la percepción.

Hegel se mueve en todos estos difíciles caminos del pensamiento, en los que analiza minuciosamente la esencia ontológica de la entidad del ente, con una seguridad y una fuerza que solo pueden arraigar en el fundamento esencial del pensamiento. Manifiesta, asimismo, una habilidad tal para expresar lo que pertenece al reino del pensamiento de manera plástica, casi palpable con los sentidos, que relega una y otra vez a quien intente seguir la huella del gigante a mantener una vergonzosa distancia.

10.
Dialéctica del percibir: identidad consigo mismo – alteridad. El «movimiento total» de la percepción. Paso a «Fuerza y entendimiento». Mirada hacia atrás, hacia Aristóteles y Kant (Categorías)

La *Fenomenología del espíritu* se desarrolla como un despliegue de pensamientos sobre el ser. Es una historia del pensamiento. Está muy lejos de todo lo que, hasta ahora, hemos estado acostumbrados a referir como acontecimiento *(Geschehen)* y como historia *(Geschichte)*. En ella no se trata de procesos o acontecimientos, no es ni un informe ni una explicación histórica. Hegel no hace un reporte acerca del camino que va desde la conciencia natural, en la figura de la certeza sensible, hasta el «saber absoluto». Tampoco da explicación alguna sobre un proceso que haya empezado por sí mismo. El mayor peligro de malentendido estriba en traer consigo y plantear modos habituales de representar la «historia». Este peligro viene motivado porque la filosofía emplea las expresiones del lenguaje común, porque habla de movimiento, pasar, y transformación de los pensamientos acerca del ser. Pero la naturaleza de este movimiento, de este pasar, de esta transformación, ha de ser concebida a partir de lo que se mueve, de lo que pasa y de lo que se transforma. Los pensamientos acerca del ser, los conceptos ontológicos fundamentales, no son meras opiniones humanas que tengamos a nuestra disposición una y otra vez. No pertenecen al hombre, sino que en ellos el hombre escucha el ser. La obediencia en escucha es el pensar. Pensando, el hombre se libera para el sometimiento que

determina la nobleza de su esencia. Pensando, se abre a la omnipotencia y omnipresencia del ser. La *Fenomenología del espíritu* es un camino del pensar, pero no un camino que el pensar se limite a recorrer. El pensar se construye a sí mismo a partir de este camino. El pensar despliega su esencia en la medida en que elabora los pensamientos acerca del ser. A la mayor riqueza del ser concebido le corresponde la mayor autocomprensión del pensar. Y al revés, a la más extremada pobreza del concepto de ser le corresponde el sordo desconocimiento del pensar consigo mismo. Consecuentemente, la historia de la fenomenología del espíritu comienza con la certeza sensible. El pensar está sin des-plegar *(un-entwickelt)* en el oír y el ver. Piensa el mero «es». El examen de este pensamiento ingenuo descubre en él un contenido oculto. La verdad de la certeza sensible es lo universal. Con este descubrimiento, la certeza sensible deviene percepción.

Hemos empezado a discutir la dialéctica de la percepción. El pensamiento ontológico de la percepción es la cosa, la cosa de múltiples propiedades. La estructura del ente, la entidad, es pensada en el esbozo de la cosa. Ésta es el ser determinado. No es el mero e indiviso ser ante los ojos de los colores, los sonidos y los olores, sino el ser-coloreado y el ser-sonoro son concebidos como el ser-determinado de un ente en la unificación de las propiedades que se le presentan. Esta representación fundamental de la cosa contiene una contradicción interna, como hemos visto, a saber, la contradicción del ser-uno y ser-universal. La cosa es ambos a la vez. Es una en cuanto está determinada, en cuanto se diferencia de los otros, y es universal en cuanto tiene propiedades que también corresponden a otras cosas. En la estructura de la cosa, se anuncia la tensión contrapuesta, aún no concebida, de *essentia* y *existentia*, de qué-es *(Was-sein)* y que-es *(Daß-sein)*. Hegel desarrolla la aporía dada en la propiedad determinada con el mayor énfasis. Aquí no hay dos momentos que se contradigan en la cosa, sino que la determinabilidad del ente, la propiedad, contiene en sí misma ya la contradicción entre ser-uno y ser-universal. El resultado del primero de los dos caminos del examen dio como resultado la disolución del pensamiento de la cosa. La cosa es en cuanto contradicción. La tradición metafísica ha apre-

hendido la esencia del ente como identidad. La igualdad del ente consigo mismo tenía el valor de carácter fundamental decisorio. Pero la identidad explota con el intento de pensar hasta el final el pensamiento de la cosa. Lo que la destruye es la incompatible contraposición de ser-universal y ser-uno.

Con ello, el saber, que se había entregado al objeto, queda devuelto sobre sí mismo. Ejecuta el movimiento de la reflexión sobre sí. Está en disposición de eliminar la incompatibilidad ontológica del objeto tomando una parte sobre sí, esto es, concibiendo uno de los momentos como ingrediente suyo. El objeto uno aparece extendido en el medio de las propiedades universales en la medida en que se expone a la conciencia. En sí es solo uno, es unitario, pero para lo otro, para la conciencia, aparece dividido en una multiplicidad de determinabilidades. La conciencia se concibe en ello como el prisma que divide en múltiples partes un rayo. Solo en referencia a nuestra organización sensible es coloreada la cosa una y unitaria, solo así es sonora, odorífera, apresable, saboreable, etcétera. O bien, por el contrario, la conciencia asume el momento de lo uno y se concibe entonces no como organización sensible, sino como función pensante. Entonces, es en sí el objeto la multiplicidad extendida de materiales sensibles que la conciencia unifica y reúne en una síntesis. Pero esta tentativa de salvamento, que quiere mantener la identidad metafísica de la cosa extrayendo fuera de ella un momento incompatible y asignándolo al saber, tiene de embarazoso el que puede ser planteada de manera doble. Una vez, el ser-uno puede ser sustraído del objeto y, otra vez, el ser-universal. En esta posibilidad, empero, se delata que la cosa misma tiene los dos momentos en sí, que ella es en un modo contradictorio.

El tercer camino del examen significa, únicamente, una radicalidad incrementada. Vemos en ello cómo entra en escena un rasgo metódico fundamental del pensar hegeliano. La dialéctica de la percepción se activa y prende en la contradicción de los dos momentos de la cosa, en la contraposición incompatible de ser-uno y ser-universal. Esta contraposición contradice la igualdad consigo mismo, la identidad. En el segundo camino, esta identidad trata de salvarse afirmando que el saber asume un momento como

parte suya, como contribución suya (momento que cambia según el caso). Pero la posibilidad de esta doble posición alternante significa una renovada contradicción frente a la identidad que viene supuesta. Esta idea de la identidad, con la que hasta el momento, en el primero de los dos caminos, se operó, se convierte ahora en el problema del tercer paso del examen. Puesto en una fórmula: la radicalización consiste en que son los pensamientos ontológicos con los que se opera, y en los que incluso vive el propio examinador en un primer momento, los que se convierten en tema del examen. La radicalización supone dejar atrás el uso operativo, hacer un giro y convertir en tema. En nuestro caso, la igualdad consigo mismo, que se volvió problemática en el primer paso del examen y que en el segundo se trató de salvar, se torna ahora tema de la dialéctica. ¿Qué se encuentra, yaciendo, en el pensamiento de la igualdad consigo mismo? Tradicionalmente, ésta es formulada en el esquema A = A. El ente es él mismo; él mismo y no otra cosa. La independencia significa separación, significa estar desgajado de otros entes. Independencia es separación o, como dice Hegel, ser-para-sí. Este término hegeliano es emitido con un doble sentido. En alemán, esta expresión, «ser para sí» *(für sich sein)*, tiene unas veces el significado de estar desgajado, de estar separado. Es el caso, por ejemplo, de cuando decimos que esto es una cosa de por sí *(für sich)*, que con esto otro no tiene nada que ver. Pero luego está también el significado de relacionar-se consigo-mismo *(Sich-zu-sich-selbst-Verhalten)*. Ambos significados van frecuentemente juntos. Así, cuando decimos de alguien que vive enteramente para sí mismo y por sí mismo *(für sich)*, estamos queriendo decir que vive separado de los demás y que vive él mismo, que se relaciona de una forma explícita consigo mismo, que vive conscientemente su propia vida. Para Hegel, este doble sentido tiene una significación fundamental, en la medida en que la metafísica moderna pone ante todo la mismidad –esto es, la subjetividad– como esencia del solipsismo *(Vereinzelung)*.[32]

32 Adoptamos la traducción propuesta por José Manuel Sánchez Fernández, en su tesis doctoral *Dialéctica de la experiencia en*

Sin embargo, en lo que estamos explicando ahora, este término no es empleado con doble sentido, sino que se refiere solo al estar separado. Como igual consigo misma, como idéntica, la cosa está apartada de todos los vínculos, de todas las relaciones. La cosa es ir-relativa, absoluta. La independencia, entendida como carencia de relación, tiene para nosotros el valor del carácter absoluto de la cosa. Nos referimos a la cosa como considerada aparte y desgarrada de todas las relaciones y conexiones con otras cosas. Creemos también, generalmente, que solo la cosa independiente puede entrar en relaciones. Tomamos, pues, la identidad como algo más originario que las relaciones. En consecuencia, la identidad no es para nosotros un problema grave. Una cosa es primero ella misma y luego tiene relaciones. Creemos, por tanto, que una cosa puede ser para sí, sin relaciones, que éstas vienen solo después, de una manera secundaria. Esta concepción supone una irreflexión. Solo porque nos referimos a la identidad de una manera irreflexiva es por lo que ésta nos sigue resultando compatible con las relaciones. Ciertamente, admitiremos que todas las cosas se encuentran, además, en relaciones, pero la relatividad es menos esencial que la identidad. Las relaciones únicamente son posibles entre *relata* independientes. Realizamos, así, una distinción entre lo esencial y lo inesencial, con lo que reprimimos la problemática. Decimos que, en la medida en que un ente es él mismo, entra en relaciones, es un núcleo de una multiplicidad de relaciones con otros entes. Distinguimos entre el ser-para-sí y el ser-en-relación-con-otro, los consideramos dos cosas distintas.

El examen dialéctico examina ahora esta distinción. Hegel, con el rigor fulminante e implacable de su pensar, descubre que el ser-para-sí supone ya en sí mismo la relación con otros. Ser para-sí significa ser distinto de los otros, estar separado. Sin embargo, el estar-separado es precisamente ya una relación con el otro, la ausencia de relación es una relación. Esto parece un

---

Hegel: Un estudio sobre la Fenomenología del espíritu, Madrid, UCM, 2007, pág. 206. *(N. del T.)*

juego de palabras, una sutil sofística, una palabrería inesencial. Bajo una apariencia como ésta, sin embargo, es donde se oculta el decir esencial de la filosofía.

Pongamos un ejemplo. La forma más aguda del enfrentamiento entre dos pueblos es la lucha en la que se combate a vida o muerte, esto es, la guerra. El estado de guerra deroga la unidad pacífica de la vida en común y trae consigo la forma más extrema y aguda de la desunión. Cada pueblo es ahora para sí mismo, se sostiene únicamente sobre sí mismo. Es a partir de este sostenerse sobre sí como el pueblo singularizado toma la fuerza para la discordia. Este pueblo queda apartado de la anterior armonía vinculante, ahora es para sí, apartado, sin relación. Sin embargo, la guerra es, ella misma, una obra común de los pueblos separados, éstos están mutua y armónicamente vinculados en el marchar de las armas. *Eidenai de chre ton polemon eonta xynon...*: «Es necesario saber que la guerra es común», se dice en Heráclito, fragmento 80.[33] Por lo visto, la armonía de la guerra es diferente a la de la paz. No ha de decirse que aquí todo caiga en una uniformidad. La armonía es empleada aquí en otro sentido. En primer término, es el concepto contrario al de discordia, pero luego es tomada como el espacio de relación, como el estar juntos posibilitador, en el que guerra y paz se desenvuelven.

Algo análogo ocurre con el concepto del ser-para-sí. Lo pensamos de entrada como el concepto opuesto a ser-para-otro. Estos conceptos opuestos se excluyen como la guerra y la paz. La cosa –decimos– es, en primer lugar,[34] para sí, está separada, y luego, ulteriormente, puede estar en relación con las otras cosas. Sin embargo, si queremos pensar estrictamente el ser-cosa y concebirla como ser-para-sí, entonces hemos pensado ya, con

33 Edición de H. Diels y W. Kranz, I, pág. 169. [Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1978. *(N. del T.)*]

34 Roces traduce como «comportarse» *(sich verhalten)* o «comportamiento» *(Verhältnis)* lo que nosotros hemos preferido traducir, generalmente, como «relación». *(N. del T.)*

la separación respecto a otras cosas, en su carencia de relación con otras, un profundo tipo de relación. O, como formula Hegel: «Es precisamente por medio de su *carácter absoluto* y de su contraposición como la cosa se *comporta* ante las otras y solo es, esencialmente, este comportarse» (99, 79). La independencia del ente alberga en sí ya el estar relacionado y esto no en un sentido vacuamente lógico, sino como constitución esencial de la cosa misma. Lo que nosotros habitualmente dividimos y separamos, es justo el encaje paradójico del ser-cosa. «... *en uno y el mismo respecto*», dice Hegel, «[el objeto es] *lo contrario de sí mismo*: *para sí en cuanto es para otro* y *para otro en cuanto es para sí*» (99, 79).

Con esta paradójica proposición, queda efectuado el enunciado metafísico decisivo sobre la entidad del ente y ello, aunque sea en la más provisional de las formas. En el despliegue de la filosofía hegeliana, esta visión fundamental es desarrollada ontológicamente de un modo grandioso. Lo que se ha dicho provisionalmente sobre la cosa en último término vale también para el mismo absoluto. También éste es lo contrario de sí mismo, pero en el modo del paso al desprendimiento de sí mismo y en la vuelta sobre sí. Mas para llegar a esta visión se precisa un largo camino de despliegue y exposición por el pensamiento de aquello que es el ser. En este momento, lo comprendemos todavía en el modo más provisional, no pensamos el ser aún como el automovimiento y como la vida del concepto. Lo hemos desprendido del objeto de la certeza sensible, del esto, y aprehendido como universalidad sensible. Ulteriormente, lo hemos entendido a partir de la percepción, esto es, de cara a la cosa, y tomado, en esa ocasión, como paradójica unidad del ser-para-sí y ser-para-otro. El examen de la certeza sensible termina en la visión sorprendente de que lo presunto singular, que ella creía aprehender, es en el fondo algo universal. El examen da como resultado lo contrario a la creencia inicial. Asimismo, el examen de la percepción lleva a un resultado negativo. La negatividad ha pasado aquí incluso al objeto mismo y se ha vuelto concreta, objetiva. El ente, tomado como cosa, es una paradoja. Es para sí en cuanto es para otros, y viceversa. El esbozo del ente se ha defor-

mado hasta llegar a la paradoja de ser lo contrario de sí mismo. Esto, de momento, no nos sirve de nada; el resultado se nos muestra primero de una manera repelente, nos desconcierta.

Buscamos librarnos de este desconcierto no tomando en serio la paradoja, queriendo ver en esto un paripé sofístico de la filosofía. Nos escudamos en el buen sentido. Decimos que, naturalmente, la cosa es tanto para sí como para otros, pero que se trata de dos puntos de vista diferentes. La cosa es tanto unitaria como universal, pero en diferentes dimensiones. Tales dimensiones son excusas y no pueden ya plantearse cuando hemos pensado en serio la dialéctica. Así pues, es el buen sentido el que impulsa a la sofística. Es el buen sentido el que es impelido a sofisticaciones cuando ya no puede sostenerse sobre el suelo conmovido por su representación habitual sobre el ser. Antes del examen, la cosa tenía para nosotros el carácter de algo idéntico a sí mismo, el de una cosa de múltiples cualidades. La contradicción de lo uno y el ser universal determinó el primer paso del examen; la de lo uno y lo múltiple, el segundo paso y la oposición que reside en el ser-uno mismo, el tercero. El examen se desarrolla en una paradoja que lo abarca todo: la igualdad consigo mismo (la identidad) es al mismo tiempo la diferencia, esto es, el relacionarse con otros. Lo uno es al mismo tiempo lo múltiple, lo determinado es al mismo tiempo lo universal. La existencia que vive en la percepción, a saber, el buen sentido, pierde la confianza en el ser. El ser se ha disuelto en pensamientos paradójicos. Quiero que la expresión «paradoja» se entienda aquí en el sentido del todo literal. Hay una referencia a aquella figura fundamental de la comprensión del ser que Hegel disuelve en la dialéctica de la percepción. Es lo que los antiguos señalan como la *doxa*. El mundo del buen sentido. En este mundo todo tiene su nombre fijo, su denominación unívoca. Lo uno es distinto a lo múltiple, lo idéntico a sí mismo es otra cosa que lo diferente, lo singular es distinto a lo universal. El hombre de la *doxa* vive confiadamente en la morada de los nombres fijos. Al menos, mientras no reflexione sobre ello. Los nombres fijos son, en realidad, abstracciones vacías, pensamientos irreflexivos, carentes de pensamiento. Como dice Hegel: «... el con frecuencia lla-

mado buen sentido [...] donde cree ser el más rico de todos es siempre el más pobre» (101, 80). Cuando éste empieza a reflexionar, se muestra la insostenibilidad de sus nombres. El buen sentido se ve asaltado por la paradoja de sus propios pensamientos sobre el ser. En este contexto, Hegel emplea la metáfora del juego. Con ello, emerge, aún en un pasaje muy preliminar, un concepto fundamental que desempeñará más adelante un papel de primer orden. Y es que Hegel, por último, concibe el automovimiento del concepto como un juego. Ciertamente, se sitúa todavía en el terreno de la metafísica occidental planteado por Platón y Aristóteles, pero está ya dando un paso más allá de aquél. El modo como Hegel piensa, finalmente, movimiento, vida, concepto y juego como uno significa hacer explosionar el enfoque lógico, no en la dirección de un irracionalismo, que es solo la sombra inesencial del racionalismo, sino en la de una nueva y originaria experiencia fundamental del ser, cuyo heraldo y canto del gallo entrevemos en Nietzsche.

El buen sentido o, como decimos interpretativamente, la *doxa*, se convierte en el juego de abstracciones vacías. Se juega con ella, se le juega una mala partida, puesto que es engañada por falsas univocidades que, a la primera reflexión, se vuelven confusas y se convierten en terribles equivocidades. ¿Quién es, empero, el que juega, el que engaña al hombre y lo extravía? ¿Quién lo dirige con el fuego fatuo de los nombres en que confía? Es el ser mismo el que aparece en los nombres, pero que también se oculta y retira en ellos. El buen sentido experimenta que su abordaje del ser acaba en paradoja.

Si presentamos ante nosotros el resultado de la dialéctica de la percepción, reconocemos que la experiencia negativa, el acabar en paradoja, significa, al mismo tiempo, el planteamiento de un nuevo problema. La determinabilidad del ente no puede ser adecuadamente pensada por la *doxa*. Surge así el problema de llevar la experiencia negativa hacia lo positivo. Hemos de pensar la determinabilidad del ente de una forma más propia; hemos de introducirnos expresamente en el comportamiento que determina. Esto es: la *doxa* o el buen sentido debe convertirse en entendimiento *(Verstand)* en sentido propio. La esencia del entendi-

miento es el determinar. Hegel comienza con lo que nosotros estamos acostumbrados a abordar habitualmente como entendimiento, como comportamiento pensante respecto de los entes. Sin embargo, igual que primero en el caso de la *aisthesis* y luego el de la *doxa*, tampoco aquí Hegel se detiene en el concepto óntico del entendimiento, en la capacidad de entender o pensar; aprehende el entendimiento en un sentido ontológico. Sus preguntas llevan de vuelta desde el pensar real y fáctico hasta aquel pensar, originario y preliminar, en el que ya pensamos anticipatoriamente la entidad del ente, la coseidad de la cosa.

El capítulo al que hemos de pasar ahora es titulado por Hegel «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible». Este capítulo ocupa un lugar clave en toda la *Fenomenología del espíritu*; en él se lleva a cabo el paso de la «conciencia» a la «autoconciencia». De la recta comprensión de este paso depende la comprensión de la filosofía de Hegel en general, y no en el sentido de una interpretación correcta o incorrecta que podamos tener frente a otros intérpretes. Este capítulo es crucial, no solo para el lector, sino que es la encrucijada en el mismo pensar de Hegel. Esta indicación solo pretende hacer hincapié en la importancia fundamental de este capítulo. Por de pronto, comenzaremos de manera muy elemental y simple. Sin embargo, nuestra explicación no seguirá manteniendo la estricta conexión con el recorrido del texto, sino que interpretaremos desde una mayor distancia. Hay muchas interpretaciones de Hegel, incluso demasiadas, que juzgan a bulto y se ahorran la fatiga de atener la explicación al texto mismo. El comentario que sigue el recorrido del texto, y que no se salta ninguna palabra, es un presupuesto esencial de una auténtica interpretación. Éste es, sin embargo, aún más que comentario literal. En sentido auténtico, solo es posible como confrontación. Nosotros estamos aún muy lejos de esto. Hemos pasado por un fragmento de comentario que recorre el texto para hacernos con una visión concreta del pensar dialéctico-ontológico de Hegel. Sin embargo, en el marco restringido de unas lecciones es imposible seguir con el pensamiento el recorrido entero de una obra fundamental de la filosofía.

El título «Fuerza y entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible» requiere ante todo una explicación. Lo que tal vez nos llame la atención en primer lugar es la expresión «mundo». Con ello se nos señala una ampliación del problema. El problema clave no es solo la entidad del ente, sino también, al mismo tiempo, el ente en total. No se trata solo de la cosa, sino también de la totalidad de todas las cosas, del mundo. ¿Acaso entra ahora en escena un nuevo motivo metafísico? En absoluto. La pregunta por la cosa lleva, por su propio peso, a la pregunta por la totalidad de todas las cosas. La pregunta por el ser se mete en el ámbito de lo más universal. En la certeza sensible se trataba del problema del esto, en la percepción, de la cosa determinada y ahora, en el entendimiento, se trata de la totalidad de las cosas. En tal avance por niveles, el ser es comprendido e interpretado en un creciente alejamiento de lo sensible y un volverse hacia lo suprasensible, así como, finalmente, en un alejamiento de todo lo finito conforme uno se vuelve a lo in-finito. Esta triple tendencia hacia lo universal, lo suprasensible y lo in-finito es la que dirige la explicación del ser de la metafísica occidental. En Hegel se encuentran todos los motivos de la metafísica, pero en una conexión originaria y productiva que arraiga en su proyecto original sobre el ser. Por ello, es de poca ayuda reconocer la posición de Kant en la forma originaria de la comprensión de ser que ahora se vuelve tema bajo el título «Fuerza y entendimiento», lo mismo que reconocer el modo como Hegel va más allá de ella, cómo la supera dialécticamente. Cabe entender el problema a partir del curso que la dialéctica ha tomado hasta el momento.

En Kant –puede decirse con todo derecho– el entendimiento, tomado como puro entendimiento, es el conjunto de síntesis a priori en las que, antes de toda experiencia y todo encuentro empírico con el ente, se ha pensado ya previamente la objetividad de todos los objetos. El entendimiento puro se figura previamente las formas de la objetividad de todas las cosas. El entendimiento piensa a priori la estructura fundamental de la coseidad, piensa las categorías. Con la adopción de este título, «categoría», Kant se sitúa en la gran tradición que viene de Aris-

tóteles. Categoría viene de *kategoreisthai*, «decir algo sobre algo desde arriba», «en el tribunal decirle algo a alguien en la cara, atribuirle su culpa, su delito». «Categorías»: esta expresión es empleada por Aristóteles en un sentido universal, vago, y en otro más restringido. La categoría es, por un lado, cada enunciado; y luego, por otro, el enunciado determinado, en el que se dice qué hay del ente en cuanto tal, esto es, el enunciado de la entidad del ente. *To on legetai pollachos*,[35] el ser se dice de muchas maneras; así, por ejemplo, según las categorías. Aristóteles nombra diez categorías, éstas no se sitúan, sin embargo, en un mismo nivel las unas respecto a las otras, sino que se encuentran unidas en una categoría central, que es la propia: la *ousia*. Todas las categorías se encuentran referidas a ella y solo son en la medida en que están en ella. En las diez categorías, Aristóteles[36] piensa la estructura esencial de la cosa. La cosa es algo que está formado de tal manera, es así de grande, está en relación con algo, se encuentra en algún lugar y en algún momento, etcétera. Sin embargo, no solo es de diez maneras, siguiendo las categorías, como se dice el ser. Siguiendo al mismo Aristóteles, frente a estas diez maneras se hallan otros tres. El ser, en efecto, se dice también según la *dynamis* y la *energeia*, según lo «verdadero» y lo «falso», y según la *kata symbebekos*, según lo accidental. Aristóteles deja sin aclarar cuál es la conexión interna de estos cuatro *[sic]* modos fundamentales de decir el ser. Ante todo, constituye un oscuro problema el de en qué relación se halla la diferencia de *dynamis* y *energeia* con las categorías. Pues, en cierto modo, esta diferencia aparece en las categorías, a saber, allí donde se habla de *poein* y *paschein*. Aristóteles descubre estas determinaciones fundamentales del ente en cuanto tal siguiendo el modelo del discurso sobre el ser. Los múltiples modos como se dice el ser lo llevan a localizar los conceptos esenciales

35 *Met*. VII, 1 (1028 a 10); *cf*. IV, 2 (1033 a 33).

36 *Organon* I, 4 ss. (1 b 25 ss.); *cf. Met*. V, 7 (1017 a 7 ss.); 12 (1019 a 15 ss.); 30 (1025 a 14 ss.); VI, 2 ss. (1026 a 33 ss.); IX, 1 ss. (1045 b 32 ss.); XI, 8 s. (1064 b 15 ss.).

fundamentales, las categorías. Éstas son, sin embargo, primariamente, estructuras del ente en él mismo.

Kant[37] reprocha a Aristóteles el modo no sistemático y, como él denomina, rapsódico con el que aprehende las categorías, e intenta una deducción sistemática. También para él es el discurso, el *logos*, el que se convierte en modelo, pero en la forma de la «lógica» tradicional. La tabla de las categorías se convierte para Kant en modelo para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento. Como es sabido, Kant establece doce categorías, que divide en cuatro grupos: las categorías de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Lo decisivo, sin embargo, es la transformación del sentido de categoría. Ésta no significa ya, primariamente, una estructura fundamental del ente en sí mismo, sino la estructura fundamental del ser-objeto del ente. En las categorías, esto es, en los conceptos puros del entendimiento, el entendimiento piensa la constitución de ser de los objetos. Sin embargo, lo que le importa esencialmente a Kant no son los objetos en cuanto tales y en general, sino objetos de una posible experiencia. El entendimiento le proporciona a la experiencia el encaje fundamental de las cosas que le salen al encuentro. Mas lo que sale al encuentro en la experiencia (en el sentido que Kant le da a la palabra) es la naturaleza en el sentido de la moderna experiencia fisicalista de la naturaleza. Y esta naturaleza, pues, es tomada por la física como un campo de fuerzas, como un todo gobernado por leyes. El entendimiento, por tanto, crea a priori, pensándolas, las estructuras fundamentales de los entes objetivos que salen al encuentro, los cuales son en-

37 *Kritik der reinen Vernunft,* «Elementarlehre II», 1. Abteilung, 1. Buch, 1. Hauptstück (A 65 ss., B 90 ss.). «Auseinandersetzung mit Aristoteles» A 80 ss.; B 105 ss. [*Crítica de la razón pura*, Segunda parte: «De la doctrina elemental trascendental», Primera división de la lógica trascendental: «Analítica trascendental», Libro primero, Primer capítulo, traducción de Manuel García Monte de la segunda edición con variaciones de la primera en notas al pie, Madrid, Autopulish, 2009, págs. 86 ss. Confrontación con Aristóteles, págs. 94-95. *(N. del T.)*]

tendidos como el imperar de la fuerza. ¿Fuerza y entendimiento? Y la totalidad de la posible experiencia no es para Kant el ente en cuanto cosa en sí, sino en cuanto fenómeno *(Erscheinung)*. Por último, hay aún otra cuestión: en la filosofía teórica, Kant se limita al conocimiento de las condiciones de posibilidad de la experiencia, esto es, al fenómeno; en la filosofía práctica, sobre todo en la filosofía kantiana de la libertad, el problema central es la relación del hombre con el mundo suprasensible. Así pues: fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible. Estos cuatro títulos tienen en Kant un significado fundamental. Ahora bien, ¿se refiere Hegel exclusivamente a ellos? ¿Ha de explicarse Hegel siquiera a partir de esta innegable referencia? Creemos que Hegel, en verdad, se ocupa en este capítulo con Kant, pero no vinculándose con la posición kantiana del problema, sino planteándolo de una manera radicalmente nueva. Hegel permanece fiel a la historicidad de la filosofía justo en un pensar originariamente «sistemático». Trabajando en la cosa, se halla en diálogo con Aristóteles y Kant.

c)
Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible

11.
Desarrollo del concepto de fuerza y división del capítulo. Fuerza y exteriorización

Con el capítulo «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible», el pensar de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* llega a un lugar decisivo en su camino. Dijimos antes que era una encrucijada. Aquí se prepara el paso de la conciencia a la autoconciencia. ¿Qué significa este paso? ¿Significa, como suele interpretarse, el giro hacia el callejón sin salida del subjetivismo moderno, para el que el ente que tiene el modo de ser del sujeto se considera el *ontos on*, lo único que es verdaderamente real? ¿Culmina Hegel la tragedia de la filosofía moderna, en la que el hombre se cierra a sí mismo el paso al ser, poniendo al ser que comprende el ser en el lugar del ser mismo? ¿Se convierte el hombre, interpretado como espíritu, en lo absoluto? ¿Tiene lugar aquí la temeridad, propia de Lucifer, de darle la vuelta a todo lo esencial, la osadía de determinar el ser a partir del hombre y no el hombre a partir del ser? ¿Es éste el lugar en el que la ontología de Hegel se transforma en una óntica del espíritu humano, dogmática y masiva, pero desplegada en lo fantástico? Todas estas preguntas no pueden responderse en forma de tesis. Allí

donde se hacen oír tales voces de sospecha contra Hegel, por lo general, no se llega a un auténtico seguimiento de la efectuación del pensar hegeliano. Debemos recorrer el camino de su pensar, pasar por el desarrollo de sus conceptos sobre el ser, seguir el transcurso de sus experiencias ontológicas para alcanzar siquiera la dimensión donde se encuentra el peligro propio del pensar de Hegel. Solo entonces existe la posibilidad de una auténtica confrontación. Ahora nos encontramos apenas en los inicios, estamos en los primeros pasos de una larga historia del pensamiento. Nada caracteriza mejor la filosofía de Hegel que el hecho de ser camino. No empieza con la formulación, en forma de tesis, de un principio superior ni con el enunciado inmediato sobre el ser; no es confrontada sin más con la comprensión habitual o ingenua del mundo. Hegel desarrolla su filosofía desplegándola a partir de la conciencia natural, extrayéndola de ésta en una creciente radicalización de la pregunta por el ser. Los conceptos fundamentales no son algo fijado con lo que se pudiera operar, están «en construcción» a lo largo de todo el camino y solo al final están completamente desplegados. Por ello es del todo erróneo desgajar los conceptos hegelianos de la situación en que se encuentran y argumentar con ellos o contra ellos.

En nuestra interpretación, estamos recorriendo, hasta el momento, apenas la primera sección de la *Fenomenología del espíritu*. Puede parecer demasiado poco. Pero, por un lado, con esto ganamos una visión del complejo y difícil camino del pensar dialéctico. Nos familiarizamos con él. Por otro, esta sección A no es, en modo alguno, únicamente una cuestión preparatoria. Se dice en ocasiones que solo con la sección B, esto es, con la autoconciencia, llega la *Fenomenología del espíritu* al reino que le es propio, mientras que lo que se encuentra antes es el nivel de la conciencia ingenua. Esta valoración viene dirigida por la opinión errónea de que lo esencial del pensar de Hegel es la explicación de la subjetividad como espíritu. Con ello se yerra pasando por alto que su pensamiento llega a esta explicación únicamente con el impulso de la pregunta por el ser. La sección A (La conciencia) contiene el punto de partida ontológico de la filosofía de Hegel. Los motivos planteados allí rondan de nuevo, en una repetición

enfatizadora, en las partes centrales de la *Lógica* y la *Enciclopedia*. El problema es: ¿cómo es pensado y concebido el ser en las formas fundamentales de nuestro comportarnos ante el ente? Experimentamos el ente en el captar sensible; allí el ser es pensado en el mínimo de su despliegue. En la percepción, nos las vemos con las cosas de múltiples cualidades. El ser está allí dividido ya en pensamientos, pero en tales que no concuerdan en modo alguno, que no son compatibles, que se contradicen. La cosa es lo opuesto de sí misma.

Con el capítulo «Fuerza y entendimiento», Hegel se ocupa con la determinación de la coseidad propia y esto ocurre en cuanto la pregunta por la coseidad de la cosa se vuelve al mismo tiempo pregunta por el ente en el seno de la totalidad: la cosa se sitúa en el horizonte del mundo. Llamábamos al problema así planteado el problema de las categorías. En las categorías se piensa la constitución de ser de la cosa. Son determinabilidades que le corresponden al ente mismo y son conceptos del entendimiento. Con un rápido vistazo a Aristóteles y Kant, nos hemos figurado el enfoque antiguo y el moderno del problema de las categorías. Los antiguos piensan la categoría principalmente como determinabilidad fundamental del ente en cuanto tal; la Modernidad, en cambio, como determinabilidad fundamental del ser-objeto del ente. El discurso sobre las categorías es, pues, equívoco y requiere la explicitación del sentido que viene mentado.

El problema de las categorías se encuentra en Hegel bajo el título llamativo de «fuerza». La experiencia negativa que había tenido la percepción, en cuanto que todos los pensamientos con los que trató de aprehender el ser-cosa de la cosa terminaron en la paradoja de la contradicción, ha de ser ahora concebida de modo positivo. Con este giro, Hegel lleva a cabo el paso de la percepción al entendimiento, esto es, al pensar propiamente la coseidad de la cosa. La percepción había ido más allá de la certeza sensible, en cuanto que no concebía, como ésta, el ser solo como universalidad sensible, esto es, como el pensamiento que aún lleva adherente la procedencia de lo sensible. La percepción ha logrado la pura aprehensión del pensamiento, lo «universal

incondicionado», en expresión de Hegel (102, 81). El ser-cosa se pensó como ser idéntico consigo mismo, pero también como ser diferenciado de sí mismo; se pensó, además, como ser universal, pero también como ser-uno; como lo uno, pero asimismo como lo múltiple; como ser-para-sí, pero también como ser-para-otro. Estos pensamientos sobre el ser, que la percepción no puede reunir todavía de un modo verdadero (por los que es engañada, o, por decirlo con palabras de Hegel, «... el buen sentido es presa de esos pensamientos, que lo arrastran en su torbellino» [102, 81]), éstos son pensamientos in-condicionados *(un-bedingt)*, puesto que son condicionantes *(bedingend)* en el sentido riguroso de la palabra. Estos pensamientos condicionan y cosifican la cosa *(sie bedingen das Ding)*, constituyen la coseidad, son con-diciones y co-sificadores *(Be-Dingungen)*. No son estructuras que solo hayan de ser leídas en la cosa existente, que hayan de ser encontradas y aprehendidas empíricamente en ella, sino que, de manera anticipatoria, son entendidas como las formas que posibilitan el esbozo de la cosa. Sin embargo, los pensamientos con los que es pensado lo in-condicionado-universal, se le muestran al buen sentido, esto es, a la percepción, en la forma negativa de la incompatibilidad. La percepción piensa las categorías sin conexión. El principio organizativo interno, que le confiere conexión a todos los pensamientos singulares y aparentemente incompatibles, permanece oculto para la percepción. Ha de ser llevado al entendimiento. El entendimiento ha de acreditarse allí donde la percepción se viene abajo; ha de tornar positiva la experiencia negativa de la percepción. La cosa tiene la estructura paradójica de que está desplegada en la multiplicidad de sus propiedades a la vez que está, sin embargo, centrada en su unidad; es igual a sí misma y a un tiempo es, no obstante, lo contrario de sí misma. Todo esto es una contradicción mientras pensemos estas determinaciones de modo estático. La percepción o el buen sentido vienen marcados por una representación estática del ser. Para el buen sentido, es o uno o lo otro. Piensa de forma unidimensional. Donde está lo uno, no puede estar su contrario. Para él, la cosa no puede ser lo idéntico a sí mismo al mismo tiempo que lo contrario de sí. Es el entendimiento el que supera estos

modos de consideración llanos, unidimensionales y estáticos, propios de la percepción. Él piensa los pensamientos en los que la percepción naufraga de manera más propia. Para ello, ha de ir más allá de los modos de concebir estáticos y unidimensionales.

El concepto fundamental clave del entendimiento para Hegel es la fuerza. En el concepto de fuerza es pensado el ser-cosa de la cosa. La fuerza es la categoría de las categorías. Este enfoque hegeliano es de una genial sencillez, pero no se trata de un descubrimiento suyo. Retoma intuiciones de Aristóteles y, sobre todo, de Leibniz. Lo esencial, sin embargo, es que, con el concepto de fuerza, Hegel puede referirse a la interna movilidad en la estructura del ente y, ante todo, puede hacer comprensible la multiplicidad de las determinaciones categoriales a partir de un principio organizador. También Kant dedujo la multiplicidad de las categorías a partir de un único principio, a saber, el principio de la unidad del entendimiento. La tabla de los juicios pudo servirle de modelo para el descubrimiento de la tabla de las categorías porque las formas fundamentales del nexo en los enunciados judicativos apuntan a las formas fundamentales de la síntesis intelectiva como tal. En las síntesis formal-lógicas se reflejan, por decirlo así, las síntesis ontológicas. Pero este principio de deducción de Kant está orientado a partir del sujeto: la categoría como puro concepto del entendimiento tan solo remite a la categoría como determinabilidad de la cosa misma. Visto desde la perspectiva de la cosa, las categorías kantianas no tienen conexión alguna entre sí. Es distinto en el caso de Hegel. En el concepto fundamental de la fuerza, Hegel aprehende la constitución fundamental de la cosa en cuanto tal. La cosa es fuerza. La fuerza es la categoría fundamental. Todas las demás categorías son solo formas configuradas a partir de este principio fundamental.

Ante todo, ¿qué significa la expresión «fuerza»? La empleamos en múltiples ocasiones. Decimos, por ejemplo, que un hombre de complexión atlética tiene fuerza, vemos la fuerza en él, en los músculos potentes; decimos que es fuerte. Hablando de la fuerza física, nos referimos al ser-fuerte en cuanto tal, no a una fuerza particular. También tomamos como fuerza o capacidad

(Kraft)[38] el modo como una facultad está conformada. Alguien es especialmente fuerte en una facultad en la que otros lo son menos. Ve especialmente bien. Sin embargo, también denominamos capacidad la facultad de ver como tal, esto es, la capacidad para ver. El hombre, que por naturaleza debería ver, puede estar incapacitado para ello, ya sea completamente (ciego), o parcialmente, ya de modo temporal (enfermedad ocular) o en una medida limitada (tuerto). Estos ejemplos aristotélicos muestran de qué manera la ausencia de la capacidad *(Unkraft)* es un modo de la capacidad. La capacidad o fuerza *(Kraft)* la tomamos, pues, en el sentido de una capacidad de la que un ser vivo está dotado. Éste nos parece ser el sentido originario de fuerza. Un ser vivo está dotado de fuerzas, de facultades, de capacidades y destrezas. Todas estas capacidades o fuerzas las puede tener en el modo del ser-capaz *(Kräftigsein)* o en el de la ausencia de la capacidad *(Unkraft)*. Hablamos también, sin embargo, de fuerzas en el caso de los seres inertes. Hablamos de la fuerza magnética o eléctrica, de la fuerza gravitatoria, etcétera. Con esto no queremos decir, evidentemente, que las cosas inertes estén dotadas de facultades que puedan poner o no en acción. Quien puede ver no necesita estar viendo continuamente, es un vidente incluso cuando cierra los ojos, cuando duerme. ¿Está la materia inerte dotada de fuerzas o capacidades en este sentido? Por lo visto, no. Mas por ello el discurso sobre las fuerzas en la naturaleza, ¿es solo una metáfora, solo un modo abreviado de hablar que requiera aún de una descripción detallada del ser natural de la naturaleza? Se dice en ocasiones que el concepto de fuerza en realidad es improcedente en la ciencia natural, pues indica un traslado de conceptos subjetivos al contexto de la naturaleza. Se trataría, pues, de una hipostación injustificada de los aconte-

38 En alemán, *Kraft* tiene los dos sentidos, «fuerza» y «capacidad» o «facultad». Siguiendo a Roces, traducimos como «fuerza», salvo cuando no sea posible por estilo o porque añadiría una dificultad a la comprensión del texto español, dificultad que no está presente en el original alemán. *(N. del T.)*

cimientos naturales. La utilización del concepto de fuerza en ciencias naturales arraigaría en una visión primitiva del mundo que «subjetiviza» la naturaleza entera, que la piensa como algo vivo. Según esta perspectiva, la naturaleza se rige por leyes, no por fuerzas legendarias. Esta postura de rechazo toma el concepto de fuerza de una manera enteramente ingenua y no ha reflexionado aún en modo alguno sobre él. ¿Cómo experimentamos las fuerzas? ¿Nos vienen dadas en una apariencia inmediata, como las casas o los árboles? ¿Podemos afirmarlas como algo existente de este modo? ¿Se nos muestran directamente, o bien las experimentamos solo a partir de sus efectos? ¿Vemos acaso la fuerza de la gravedad? Vemos la piedra que cae. Pero tampoco encontramos inmediatamente los «efectos» de las fuerzas. Y es que solo tenemos efectos, cuando los tomamos ya como efectuados por una fuerza, esto es, cuando los vemos a la luz de una fuerza previamente comprendida. Las fuerzas que gobiernan en la naturaleza no son afirmadas nunca como cosas ya listas y estando ahí, sino concebidas en un contexto efectivo de movimientos. Todo lo que acabamos de indicar, sin embargo, es válido únicamente para la fuerza óntica. La fuerza es, pues, tomada como un tipo de ente que se presenta, aunque no mostrándose tan inmediatamente como las cosas que se encuentran a su alrededor.

Hegel emplea el concepto de fuerza en un sentido fundamentalmente ontológico. La fuerza no es un campo de acontecimientos, sino que es la constitución de ser del ente. Todo ente, hasta aquel en el caso del cual no hablamos habitualmente de fuerza, es una fuerza en la medida en que es. La fuerza es la determinación metafísica fundamental del ente. El modo propio de proceder de Hegel trae consigo que éste, partiendo del modelo de la fuerza óntica, avanza hacia su concepto ontológico. Esto hace que resulte difícil y laborioso seguir la vía de su comprensión. Sin embargo, como ya se ha dicho, Hegel no parte de una cuidadosa división de los elementos empíricos y aprióricos del conocimiento, como Kant lo hace de forma modélica. Hegel, más bien, interpreta el comportamiento empírico en orientación a la comprensión del ser, que dirige dicho comportamiento, pero que

también permanece oculta. Es así como Hegel muestra en la certeza sensible el modo oculto en el que ésta supone el ser de lo captado por los sentidos, o como muestra, en la percepción, en el comportarse ante la cosa, los pensamientos sobre el ser con los que la percepción pretende, en vano, captar el ser-cosa. El comportamiento intelectivo del entendimiento es, tomado como realidad empírica, la experiencia metódica de la naturaleza, el tomar y conocer de las cosas en su conexión, en la conexión del todo de todas las cosas. Habitualmente, llamamos al ámbito formado por este conjunto «la naturaleza», y a ésta la vemos gobernada y penetrada por fuerzas. En la experiencia de la naturaleza, la cosa es pensada, por un lado, como cosa en la conexión de la totalidad y, por otro, como cosa gobernada y penetrada por fuerzas. La experiencia de la naturaleza es la experiencia de las cosas en el campo de fuerza de las fuerzas. El nivel del entendimiento, cuando se lo toma como comportamiento respecto del ente, es el nivel de la ciencia. La certeza sensible, la percepción y el entendimiento se relacionan como en la Antigüedad lo hacían la *aisthesis*, la *doxa* y la *episteme*. Lo que a Hegel le importa decididamente es la comprensión del ser que actúa en ellos. La *empiria* del entendimiento, que se las tiene que ver con las cosas en el campo de fuerzas de las fuerzas, está conducida por una precomprensión del ser-cosa, a saber, por el proyecto apriórico de la constitución de ser de la cosa como fuerza. La fuerza se convierte así, para Hegel, en la categoría fundamental.

Hay aún una cuestión que se nos plantea en medio de todo esto: ¿es legítimo este enfoque? La multiplicidad de las categorías, ¿se presta realmente a ser remontada a la estructura fundamental de la fuerza? ¿Cómo empieza Hegel? Lo hace situándose en el resultado que nos ha dado el examen dialéctico de la percepción. Éste no había sido capaz de conjugar los pensamientos contradictorios y en rechazo mutuo, en los que se le había disgregado la cosa. La cosa, precisamente por ser una, es múltiple, por ser idéntica a sí misma, está ya diferenciada de sí misma y por estar determinada, es ya universal. Estos momentos fundamentales de la cosa no se dejan aislar, se remiten los unos a los otros con una necesidad interna. Lo uno se despliega en lo múltiple y

se vuelve, desde este despliegue, de regreso al ser uno. Lo igual a sí mismo se distingue de sí mismo y supera de nuevo esta diferencia. La cosa se desagrega frente a la percepción porque ésta no puede seguir con el pensamiento el movimiento de los pensamientos sobre el ser que conforman la coseidad. El entendimiento, en cambio, piensa propia y expresamente este movimiento: la cosa es el paso de lo uno a lo múltiple, la expansión de lo que es en sí mismo, es el ser-para-otro de un ser-para-sí. Es ésta una forma de expresión que puede parecer vacía y abstracta. Para Hegel el antagonismo de estas referencias como movimiento unitario queda concebido en el concepto de fuerza. Y es que, en efecto, la esencia de la fuerza consiste en exteriorizarse, expandirse, derramarse, y aun así permanecer unida en toda expansión y todo derramarse. La fuerza es en el despliegue de la fuerza; la exteriorización es el estar-en-obra de la fuerza. La fuerza actúa en efecto en la medida en que se exterioriza, en que sale de sí misma. En este salir de sí misma, sin embargo, no se pierde a sí misma, sino que solo así es fuerza verdadera realmente actuante. La fuerza permanece en sí misma cuando sale de sí misma.

Hegel distingue dos momentos de la fuerza: la exteriorización y la fuerza replegada sobre sí misma, que es la que él denomina fuerza en sentido propio. La caracterización de la fuerza permanece, en cierto sentido, formal; la formalidad de esto formal es difícil de determinar. Hegel intenta destacar el esbozo ontológico de la fuerza poniéndolo en referencia a la fuerza óntica, esto es, a un suceso conocido por nosotros: la fuerza es un movimiento del salir de sí mismo, donde lo que en él se exterioriza, sin embargo, no se pierde; donde lo que se exterioriza se mantiene a sí mismo en la medida en que se disipa. A la fuerza le pertenece la exteriorización, puesto que su naturaleza consiste en exteriorizarse. La fuerza ha de exteriorizarse, pero en la exteriorización no se transforma en algo ajeno, sino que permanece en sí misma. Un ejemplo eminente es el de la fuerza muscular del atleta, que se encuentra solo en la violencia del golpe. De la fuerza del espíritu dice Hegel en el «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu* estas palabras profundas y verdaderas: «La fuerza del espíritu es

siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse» (15, 11). El esbozo de la fuerza, el ser-fuerza mismo, se nos muestra entonces en el antagonismo de la exteriorización y de la fuerza propia, vuelta sobre sí misma. Es a partir de este esbozo como piensa ahora Hegel las categorías. Reconocemos ya sin dificultades las ideas categoriales en los pensamientos que la percepción no podía conjugar: la cosa es una y múltiple, es una en cuanto fuerza retenida en sí misma y múltiple en cuanto expansión y exteriorización de la fuerza. La cosa es idéntica a sí misma en cuanto naturaleza unitaria de la fuerza, cuya esencia, sin embargo, es precisamente salir de sí misma; ella es lo que es solo cuando se exterioriza. Sería un ejercicio interesante trasponer la tabla kantiana de las categorías, con sus doce categorías, al esquema fundamental de la fuerza. Para Hegel, se trata de una tarea sistemática que no lleva a cabo en conexión con Kant. Con el concepto de fuerza queda, ante todo, aprehendido el carácter de movimiento, de aquel movimiento que convierte lo uno a la vez en lo múltiple, lo que permanece en sí mismo a un tiempo en lo opuesto a sí mismo. Y todo ello sin incurrir ya en contradicción alguna. «Pero de hecho», dice Hegel, «la fuerza es lo universal incondicionado, es en sí mismo lo que es para otro...» (105, 84). La fuerza es la estructura de movimiento de lo incondicionado que es condicionante, esto es, que hace que cada cosa sea lo que es. Al adoptar el concepto de fuerza para la problemática ontológica de la cosa, Hegel no solo asume las intuiciones de Leibniz y supera, con ellas, el problema kantiano de las categorías, sino que sienta también las bases para el desarrollo filosófico ulterior. Hasta pensadores que a sabiendas no han querido tener nada que ver con Hegel conciben la esencia del ente como *actio*, como *vis*, como *appetitus* y *perceptio*, como «voluntad y representación», al modo de Schopenhauer; o como Nietzsche, que, en su interpretación del ser del ente como voluntad de poder, habla de los *quanta* de voluntad como de las realidades verdaderas y últimas.

Pero Hegel no se contenta con descubrir en el concepto de fuerza una categoría fundamental, o mejor dicho: *la* categoría

fundamental, que posibilita ahora unir de manera intelectiva los pensamientos sobre la cosa que para la percepción se habían disgregado, concebiendo como movimiento lo que allí aparecía como pura contradicción. Lo que le importa es la exposición del concepto de fuerza, su minucioso análisis dialéctico. Seguir la vía de los pensamientos de Hegel sobre esta renovada reflexión dialéctica no es fácil. Nos limitamos a seguir solo los pasos fundamentales.

En primer lugar, Hegel desarrolla la estructura de la fuerza, y eso, como ya se ha dicho, con la intención ontológica de demostrar que ella es la categoría fundamental. El segundo paso descubre un presupuesto que permanecía oculto, a saber, que la fuerza es la categoría originaria del objeto. Es a partir del modelo de la fuerza como es concebido el ser-objeto del ente para la conciencia. La exteriorización de la cosa es su aparecer y, concretamente, aparecer para la conciencia. El tercer paso consiste, por último, en conocer de qué modo el concepto de fuerza pertenece a la conciencia, cómo es su proyecto categorial, qué porta el objeto. Con ello, el objeto es traído de vuelta a la conciencia. o dicho de otra manera: la conciencia se reconoce en el objeto, deviene autoconciencia. Éste es el desglose fundamental del curso del pensar, en sí mismo muy entretejido, al que únicamente se accede con muchos esfuerzos.

Nos adentramos ahora en el primer paso. Nos preguntamos cómo lleva Hegel a cabo la exposición del concepto de fuerza. De entrada, comienza de un modo muy preliminar, partiendo del mero concepto de fuerza que ya hemos conocido. La fuerza es la peculiar conjunción de cosas contrarias. Es, por decirlo así, una paradoja existente. El concepto de fuerza no pertenece jamás a la *doxa*, sino que es el concepto del entendimiento en sentido propio, que entiende: es el que piensa el movimiento del salir fuera de sí y devenir lo contrario a sí mismo de un permanecer en sí mismo y un ser igual a sí mismo. La fuerza y la exteriorización se pertenecen mutuamente, no son partes que se excluyan. Son solo momentos abstractos que el concepto de entendimiento discierne en una cosa unitaria. Esto unitario es el movimiento que el ente es. Hegel, pues, no concibe el movimiento (como

suele hacerse) como algo que advenga eventualmente a las cosas que se sostienen en sí mismas. Éste es el caso cuando decimos que las cosas ahora permanecen en sí mismas y ahora se mueven, cuando tomamos la quietud o el movimiento como un suceso externo al ente. O cuando diferenciamos las cosas que se mueven a sí mismas (como las plantas, los animales y los hombres) de aquellas que son movidas, pero que no pueden moverse por sí mismas, como, por ejemplo, las piedras que encontramos a nuestro alrededor. Con el concepto de fuerza, Hegel no se refiere únicamente a un movimiento que tenga lugar en un ente ya existente o que acontezca con él. Al contrario, toda cosa, esté animada o carente de vida, en la medida en que es, es ya en cuanto movimiento: es fuerza que se está exteriorizando. Es lo uno que se despliega en lo múltiple, en la multiplicidad de sus cualidades. Es para-sí es y, simultáneamente, se manifiesta. Lleva a cabo el movimiento del permanecer en sí mismo y, a la vez, el del salir de sí mismo. El ser de la cosa es ser-en-movimiento, puesto que es, esencialmente, fuerza.

Esta diferenciación entre la fuerza y la exteriorización está constituida por el entendimiento. Éste distingue dos momentos que se encuentran dentro de una misma totalidad. La fuerza es, pues, una pura categoría del entendimiento, pero debe ser concebida como una determinabilidad del ente mismo, no solo como un concepto que el entendimiento traiga consigo de por sí. Podría ser que este concepto del entendimiento fuera solo subjetivo, que en el ente nada se correspondiera con él. La fuerza ha de ser buscada, pues, en el ente mismo, allí ha de ser captado como ella actúa en cuanto tal fuerza. Con esto, Hegel se hace una objeción a sí mismo, que tiene un importante significado. Hegel no parte directamente de la afirmación del carácter vinculante de los conceptos aprióricos. No comienza decretando, sin más, que los conceptos del entendimiento, con los que pensamos el ente, deban corresponderse, pura y simplemente, con las estructuras de ser de este ente. Las categorías, como conceptos del entendimiento, han de solaparse con las categorías como determinabilidades del ente en sí. Tras la pregunta trascendental de Kant por la posibilidad, esto es, por el carácter vinculante objetivo

de los puros conceptos del entendimiento, una ingenuidad como la presentada justo antes resulta insostenible. La desconfianza crítica se hace, así, la objeción de que el concepto, el mero pensamiento de la fuerza con las meras distinciones intelectuales de ambos momentos de la fuerza, no afirma aún nada vinculante sobre el ente en sí mismo. Y es que este último, el ente en sí mismo, es por lo visto ajeno al pensamiento. El concepto de fuerza no tiene por qué corresponderse, y tampoco lo necesita, con la fuerza realmente efectuante. En esta concepción resulta significativo que las categorías como conceptos del entendimiento y las categorías como determinaciones del ser del ente se separan las unas de las otras. Es significativo que el entendimiento y la cosa estén el uno frente a la otra, que tengan el carácter de la mutua calidad de ajeno. Ésta es nuestra concepción habitual. El concepto de fuerza no alberga aún su realidad objetiva.

Hegel no emprende ahora, como Kant, el intento de una deducción transcendental de las categorías, sino que va por otro camino; trata de localizar y situar la fuerza como algo real y efectivamente actuante en el ente. En la experiencia fáctica de la naturaleza nos las tenemos que ver con múltiples fuerzas. ¿Cómo nos viene, pues, al encuentro la fuerza? Hegel aprehende la fuerza real y efectiva *(wirkliche Kraft)* en el sentido estricto de la palabra, como fuerza que efectúa *(wirkende Kraft)*, como fuerza que se exterioriza. Exteriorización y fuerza en sentido propio ahora no son meras distinciones conceptuales, sino que tienen, ellas mismas, el carácter de entes autónomos. La fuerza real y efectiva aparece en sus efectos. La fuerza calorífica del fuego se hace presente en el arder, en el calentar. Lo quemado y calentado es ahora otra cosa. La exteriorización queda así separada de la fuerza. Pero la fuerza calorífica del fuego no está solo en él, sino también en la marmita que se ha calentado. En la separación de lo que calienta y lo que es calentado se encuentra conservada, sin embargo, la unidad de la fuerza, la cual solo acontece en esta relación. O dicho desde otra perspectiva: la exteriorización de la fuerza existe frente a la misma como algo autónomo y, sin embargo, al mismo tiempo no es algo verdaderamente autónomo que pudiera ser por sí mismo. La fuerza real y efectiva se efectúa

a modo de escisión y desdoblamiento en dos partes autónomas, que, no obstante, solo existen la una gracias a la otra y que, por tanto, se arrebatan mutuamente su independencia. O, como lo formula Hegel: la fuerza real y efectiva es un «movimiento del constante independizarse de ambos momentos para superarse luego de nuevo» (106, 122). La fuerza calorífica (por tomar nuestro ejemplo) acontece como el calentar lo susceptible de ser calentado mediante el fuego. Para la mirada superficial, parece como si lo susceptible de ser calentado (por ejemplo, la marmita en el fuego) fuera algo extraño, algo que advenga a la fuerza desde fuera para que ésta pueda exteriorizarse. Pero el fuego como fuerza calorífica está ya siempre vinculado a algo susceptible de ser calentado. No tiene su exteriorización de modo fortuito cuando fortuitamente se le tropieza en el camino algo susceptible de ser calentado. En cuanto fuerza, el fuego está ya vinculado a un campo, que es el campo de su exteriorización. Ciertamente, la fuerza ya trae consigo siempre el campo de su exteriorización, pero en esto depende de algo en lo que ella, como podemos decir con acierto, puede liberar su fuerza. La fuerza necesita una contrapartida. Por lo general, diferenciamos dos tipos de fuerza, las fuerzas del hacer y las del padecer. Hegel reconoce, sin embargo, que en toda fuerza se halla el antagonismo de dos fuerzas. Toda fuerza está, en cuanto tal, vinculada a una resistencia. Con ello honra una antigua intuición. La fuerza del obrar, la *dynamis tou poiein*, y la fuerza del padecer, la *dynamis tou paschein*, son, de entrada, en cada caso dos cosas distintas. Mostrando una intuición más profunda, sin embargo, dice Aristóteles (Met. *Theta*, 1046 a 19): *Phaneron oun hoti esti men hos mia dynamis tou poiein kai paschein*, «por lo visto, la fuerza del obrar y la del padecer son, en cierto modo, una».

12.
Fuerza como *dynamis*.
Fuerza «efectiva».
Fuerza como «pensamiento».
Fenómeno y esencia

Nos encontramos en la exposición del concepto de fuerza. Éste tiene para Hegel un significado central. Es el concepto fundamental del entendimiento, que piensa el ser del ente como fuerza. El encaje kantiano de las categorías es esencialmente simplificado mediante el concepto de fuerza; es retrotraído a su estructura fundamental. Con el concepto de fuerza, tomado de Leibniz, Hegel deja atrás el problema de las categorías, que Kant había planteado con renovado rigor. Este dejar atrás no tiene, sin embargo, el carácter de una corrección. En la filosofía no existen jamás correcciones en el sentido de una sabihonda pedantería. Hegel no corrige a Kant, sino que piensa a partir de un punto de partida fundamental diferente al de éste. Esto no significa, sin embargo, que pase de largo de Kant. Como los pensadores esenciales están inmersos tan profundamente en lo suyo que se abren a la misma vieja pregunta, nunca anticuada, entonces su posición propia no es ningún obstáculo, sino la condición necesaria para un auténtico encuentro. Hegel no simplifica la tabla kantiana de las categorías ni hace que la riqueza en ella desplegada desaparezca. El concepto fundamental de la fuerza contiene en sí todas las referencias, pero éstas no se encuentran ya separadas las unas de las otras, sino que son aprehendidas en el movimiento de la separación. La fuerza contiene en sí el esbozo del despliegue de lo uno en lo múltiple, del manifestarse en la exteriorización, del permanecer en sí mismo dentro del salir de sí mismo, así como de la sintonía entre posibilidad, realidad efec-

tiva y necesidad. En la medida en que la entidad del ente como «fuerza» entra en escena, Hegel gana tres cosas: en primer lugar, supera la concepción «estática» de cosa que nos ha acompañado hasta el momento; por otro lado, en segundo lugar, ahora puede conjugar los pensamientos contradictorios sobre la cosa; y finalmente, en tercer lugar, abre una dimensión profunda en la constitución del ser de la cosa. Esto lo hemos de considerar brevemente.

La cosa, ahora, es en cuanto movimiento. No lo es porque tome parte en movimientos o porque sea un mero punto de cruce de movimientos. La cosa es, en sí misma, movimiento. No se trata de ningún encaje categorial, sino de un encajar, de un gobierno de fuerzas. El ser del ente acontece, ocurre. Es el acontecer de un movimiento, un ejercer la fuerza, un juego-de-fuerzas. Esta interpretación ontológica de la cosa contradice nuestro sentir y nuestras representaciones habituales, puesto que por lo general nos imaginamos la cosa como algo quieto. Decimos que, ciertamente, se muestra en una multiplicidad de cualidades, pero permanece en medio del cambio, perdura. Las propiedades están adheridas a algo que permanece. Los griegos llamaban a esto permanente el *hypokeimenon*, lo que subyace. El yacer y el perdurar persisten como la relación fundamental dominante en lo que toca a la interpretación de la entidad. Esto lo encontramos en el concepto de la *substantia*. La sustancia, el ente autónomo, es planteado como algo que se sostiene, «*id quod substat*». También lo que aparece ante nuestros ojos se nos muestra como cosas que perduran y descansan en sí mismas. Ciertamente, también aparecen procesos, acontecimientos y movimientos. Sin embargo, solemos concebirlos como movimientos en cosas que, por lo demás, descansan en sí mismas. Sin duda, una de las tareas más arduas es la de aprehender de forma adecuada el simple yacer del ente en algún lugar, siempre conocido y nunca advertido, el aprehender su mero ser ante los ojos. El suelo de la tierra está firmemente plantado, yace fundado en su inabarcable amplitud, sobre él se elevan las montañas, se extienden los paisajes y, finalmente, sobre todo esto se arquea la bóveda celeste. Ya la ciencia natural de la Modernidad ataca esta apariencia visual: la tierra se convierte en un planeta,

que sigue su órbita, y la materia, en un movimiento incansable de energía mensurable en *quanta*. ¿No ocurrirá –podemos preguntarnos– que ya en la ciencia moderna de la naturaleza tiene lugar una superación del concepto de sustancia y un paso hacia una consideración dinámica de la naturaleza? ¿No será que el concepto leibniziano de fuerza hunde allí sus secretas raíces? Esto se ha afirmado y negado frecuentemente. Sin embargo, la pregunta está aquí por entero mal planteada. El concepto de fuerza en Leibniz es un concepto metafísico, que trata ante todo de la constitución de ser del ente. Y, en la medida en que Hegel asume este pensamiento ontológico de Leibniz, no se está aproximando a la visión del mundo propia de las ciencias naturales, pues estas últimas tienen por objeto de conocimiento solo un ámbito parcial de lo efectivamente real. Hegel, más bien, se alza contra la tradición más poderosa de la metafísica occidental, que piensa el ente como lo que se sostiene en sí mismo y permanece en sí mismo. Hegel no se limita a poner la sustancia en un dispositivo de movimientos, sino que, yendo mucho más allá, introduce el movimiento en la estructura de la sustancia. Ésta, en rigor, no tiene ninguna «estructura», ningún encaje estático de sus elementos. Y sin embargo, no se disuelve en una indeterminabilidad nebulosa. La sustancia tiene una estructura, aunque ésta es compleja y no fácilmente enunciable en conceptos. En la medida en que Hegel interpreta la *ousia*, la *substantia*, como fuerza, hace que el ser emerja en el horizonte del devenir. De modo creciente, esta idea ontológica fundamental va profundizándose en el avance por niveles de la *Fenomenología del espíritu*. Con todo, la decisión fundamental tiene lugar ya aquí, en la interpretación categorial de la cosa. La cosa es, concebida en esencia, fuerza.

A partir de la totalidad del movimiento de la fuerza que se exterioriza, que sale de sí misma y, sin embargo, justo se retiene a sí misma, es como pasan a poder concebirse lo que antes eran los momentos paradójicos del ser-cosa. La cosa es lo opuesto de sí mismo, puesto que es fuerza. La cosa se expone, a saber, es en ello un ser-para-otro y permanece, sin embargo, pese a toda exposición, en sí misma, está apartada, es para-sí. En cuanto que se expone, la cosa es la exteriorización de la fuerza, en cuanto

que es para-sí, sin embargo, es la fuerza vuelta sobre sí misma. Hegel, con este punto de partida, hace que emerja, por decirlo así, una nueva dimensión en la cosa. Las determinabilidades categoriales no se sitúan en un plano, sino que la cosa se despliega en un exterior y un interior. Esto no tiene un sentido espacial, no se refiere a la oposición entre lo superficial y lo que subyace, sino a la oposición entre fenómeno y esencia.

Hemos seguido apenas un corto fragmento de la exposición del concepto de fuerza. Empezaba con la breve determinación conceptual que diferenciaba los dos momentos opuestos de la fuerza, esto es, la exteriorización y la fuerza en sentido propio. Con ello, Hegel ha explicado el concepto de entendimiento, la categoría subjetiva de la fuerza. El título de «categoría» resulta, empero, equívoco. Se refiere, por un lado, a puros conceptos del entendimiento en los que es pensado el ser-cosa de las cosas, pero también, por otro lado, a las determinabilidades fundamentales del ente en sí mismo. ¿Qué relación guardan entre sí? ¿Nos encontramos aquí ante el problema de la adecuación, como ocurría en el caso del conocimiento de experiencia? En modo alguno, pues la tan mencionada *adaequatio rei atque intellectus*, la adecuación, se funda, por su parte, en la previa interpretación categorial del ente. El problema del carácter objetivamente vinculante de los puros conceptos del entendimiento es denominado por Kant la «deducción transcendental» y a la manera que él tiene de resolver este problema la llama «lo más difícil que jamás se haya podido emprender por causa de la metafísica».[39] Según parece, Hegel toma su punto de partida de una manera mucho más sencilla; va por otro camino hacia la misma meta. No se afana por demostrar que el concepto del entendimiento piensa la

39 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, «Einleitung», en WW (Akademie-Ausgabe) IV, pág. 260. [*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, epílogo de Norbert Hinske, Madrid, Istmo, 1999, pág. 31. *(N. del T.)*]

constitución de ser del ente de forma vinculante. Hegel busca describir la fuerza como efectivamente real, como siendo ante los ojos de modo objetivo. Haciendo esto, experimenta que la fuerza no es, en modo alguno, algo ante los ojos al modo de un objeto. Es justo cuando deja la fuerza libre de pensamientos, cuando presta atención no a la fuerza pensada, sino a la efectivamente real y efectuante, cuando se le descubre la realidad efectiva de ésta como pensamiento, como concepto. He aquí el sorprendente giro y la inesperada «experiencia de la conciencia». Ésta es la peripecia que tiene lugar en el drama de la experiencia de ser de la *Fenomenología del espíritu*. A la certeza sensible, que tenía el ser en lo apresable con la mano, le fue arrebatada de sus manos, mediante la reflexión dialéctica, la presunta singularidad. Esta última se había revelado como universalidad. La seguridad del buen sentido, que habla de las cosas, se vino abajo en un torbellino de pensamientos contradictorios sobre las cosas. Y ahora nos las vemos ante la experiencia de que lo efectivamente real, esto es, lo que siempre hemos diferenciado de los meros pensamientos, es justo, en su efectividad actuante, concepto y pensamiento. Esto es tan inaudito que nos situamos frente a ello inmediatamente con una actitud instintiva de rechazo. ¿Acaso no supone esto ponerlo todo al revés, no se trata, al final, de nada más que de una acrobacia verbal que pretende darse la apariencia de sentido profundo? ¿Es esto aún un pensar esencial? Así se preguntarán algunos con espanto. ¿No está Hegel llevando a cabo un juego de locos con nosotros? ¿Todo esto lo quiere decir en serio? Ésta es, propiamente, la experiencia fundamental de la filosofía hegeliana: el ser es concepto. Pero esta experiencia fundamental de entrada no puede expresarse adecuadamente con palabras. Hegel no equipara el ser con lo que nosotros, por lo común, entendemos como concepto, al nivel de la representación general. Tampoco subjetiviza el ser ni convierte lo todopoderoso en una imagen del hombre. Las expresiones habituales de «idealismo absoluto» y «panlogismo» son etiquetas vacías que no dicen nada mientras uno no se disponga a acompañar el camino del pensar de Hegel y experimente, en dicho camino, la manera en que el filósofo,

afectado por la violencia originaria del problema del ser, determina la esencia del concepto y del logos.

Aquí, en la exposición del concepto de fuerza, se abre paso el conocimiento fundamental de Hegel; esto le da al pasaje que nos ocupa el acento decisivo que tiene. Queremos seguir las líneas fundamentales de su curso del pensar. El giro hacia la contemplación de la fuerza efectivamente real, es decir, la que está obrando y que está efectuándose, había llevado al conocimiento de que, en cada fuerza, hay dos fuerzas ligadas la una con la otra: que no más el acoplamiento de la fuerza agente con la paciente constituye el todo esencial de la fuerza. La fuerza que se libera, ha de liberarse a algo y éste ha de ofrecer resistencia y oponerse a la fuerza que se libera. La fuerza, en sí misma, está vinculada a la resistencia, requiere la resistencia para ser efectivamente fuerza, esto es, para ser efectuante. La fuerza necesita algo en lo cual efectuarse, en lo cual influir. En nuestro ejemplo de la última vez, la fuerza calorífica del fuego requiere algo susceptible de ser calentado para exteriorizarse en ello. O la fuerza de la producción, la técnica del alfarero, necesita de la moldeable arcilla para exteriorizarse. La fuerza del padecer está siempre, en cierto modo, inserta en la fuerza del hacer; y viceversa. Solo en la tensión antagónica de ambas fuerzas es como se constituye la fuerza efectivamente real y efectuante. La fuerza no tiene solamente un campo vacío de fuerza que traiga consigo, sino que, con este campo, está ya vinculada a lo que le ofrece resistencia. La doble naturaleza de la fuerza (calentar y ser calentado, producción formadora y lo formable) es la que permite la aparición de la duplicidad del ente que se presenta en las relaciones de fuerza. Lo que el concepto se había limitado a diferenciar como momentos de la fuerza, en la fuerza efectivamente real se ha escindido y desdoblado en dos cosas que se hallan la una frente a la otra (fuego y marmita, o alfarero y arcilla). La autonomía de estos polos de la fuerza devienen ahora objetos de la reflexión dialéctica.

Los resumimos con brevedad. La fuerza efectuante, la que se libera sobre algo, se despliega y se derrama, tiene en esto otro sobre lo que se libera su campo y su resistencia. Esto otro es, pues, lo que la llama, la excita, la obliga a exteriorizarse. Lo susceptible

de ser calentado deja que el calentar acontezca en él, se ofrece como el campo, el medio, en el que la fuerza puede desplegarse. Pero este dejar es ya, él mismo, una fuerza, la fuerza paciente; y ésta, a su vez, solo puede liberarse sobre algo otro, esto es, el agente. La *dynamis tou paschein*, la fuerza paciente, encuentra en el agente su campo, su medio. Lo paciente solo puede ser el campo del agente cuando, a su vez, el agente se convierte en el campo de exteriorización del paciente. Ambos se presuponen mutuamente, y esto no en el sentido lógico de que se trate de conceptos correlativos, sino en el de fuerzas efectivamente reales de la realidad efectiva. El juego de fuerzas es un juego antagónico. Lo que impulsa es también lo impulsado, y viceversa. Es más, la fuerza juega únicamente como este juego antagónico de fuerzas antagónicas, las cuales se condicionan entre sí. Éstas se condicionan en su exteriorización tanto como en su ser-en-sí-mismo. El calentarse es efectivamente real solo en algo que permite de un modo paciente el ser-calentado; y viceversa, este permitir solo puede exteriorizarse en algo que calienta. Asimismo, por otra parte, la fuerza vuelta sobre sí del calentar, que no se exterioriza, solo puede ser cuando la fuerza paciente del permitir, del pasivo estar abierto, se encierra en sí mismo. La relación mutua de condicionamiento dentro de la naturaleza doble de la fuerza, en el juego antagónico de las dos fuerzas antagónicas, aniquila la independencia de ambas fuerzas. Su ser es, en expresión de Hegel, un puro ser puesto por un otro,[40] tiene el significado del desaparecer. No posee la fijeza de dos sustancias existentes, que solo se tocan y que, más allá de la relación, son también, cada una, efectivamente reales. El juego antagónico de dos fuerzas en la fuerza efectivamente real es más bien un movimiento que crea en sí mismo los polos entre los que se efectúa. Resumamos el curso del pensar que hemos seguido hasta aquí: Hegel busca la determinación de la fuerza efectivamente real y para ello no quiere descripción alguna de acontecimientos reales ni ninguna mera afirmación de fuerzas fácticamen-

40 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 109 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 87. *(N. del T.)*]

te existentes. Lo que le importa es comprender la naturaleza de la fuerza efectuante. Ésta, siempre que es efectivamente real, es una doble relación, pero no porque una cosa (el fuego) caliente otra cosa (la marmita), sino que en ello solo nos figuramos la duplicidad interna que le es propia a la fuerza misma; todo gira en torno a ella. La fuerza real y efectiva parece haberse dividido en dos fuerzas autónomas, pero estas dos fuerzas están, en realidad, entre sí condicionadas y condicionantes, son una interacción.

Con esta intuición se supera la representación que de modo ingenuo mantenemos respecto a la fuerza. La mayor parte de las veces, tomamos la fuerza como un tipo de cosa, si bien decimos que es una cosa invisible, que solo podríamos conocerla a través de sus efectos, etcétera. Mientras que nosotros pensamos, por lo general, la fuerza desde el modelo no desarrollado de la cosa, Hegel pretende, justamente, aprehender la cosa en el concepto de fuerza. La fuerza es la categoría que enuncia el ser-cosa de la cosa. La discusión dialéctica de la fuerza dio entonces como resultado la superación de la representación, como si fuera algo que está allí, algo dado, un objeto que yace en algún lugar. La fuerza no es pensable como un tipo de sustancia. La fuerza efectivamente real no tiene anclaje alguno en las cosas reales y efectivas. No es nada fijo, existente, que esté allí.

Y ahora viene el giro sorprendente, que tiene lugar cuando Hegel dice: «La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella; y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento, se derrumban sin detenerse en una unidad indistinta... que es *su concepto como concepto*» (110, 88). ¿Cómo debemos entender esto? ¿Significa que la fuerza es solo una cosa del pensamiento, una creación del cerebro? Sin embargo, Hegel habla de la fuerza real y efectiva. Es la fuerza efectivamente real la que se desvela como pensamiento. Por lo visto, «pensamiento» aquí no puede querer decir lo mismo que lo que significa cuando nosotros, en nuestra cotidianeidad, llena de acciones pero pobre de pensamiento, oponemos lo meramente pensado a lo efectivamente real y apresable con la mano y en ello le quitamos valor. «Pensamiento» no se refiere, pues, a una construcción subjetiva, sino a una categoría. La fuerza no es, en modo

alguno, un objeto de lo que encontramos en el captar sensible de lo ante los ojos. Es un objeto no más del entendimiento. Solo el entendimiento puede aprehender el ente como fuerza. El entendimiento penetra así la apariencia superficial, en la que el ente aparece al principio, y concibe que a esta apariencia que se expone ha de subyacerle una interioridad oculta de la cosa. La cosa aparece, se exterioriza y da noticia, con ello, de un interior. Se expone y, sin embargo, permanece en sí dentro de este salir de sí. No es que la fuerza sea una cosa, sino que la cosa es fuerza; y la fuerza es solo captable en el entender conceptualizante del entendimiento, que concibe la oposición entre lo exterior y lo interior como una auto-contraposición de la fuerza que configura la cosa. La estructura ontológica de la cosa se ha profundizado a través de la discusión dialéctica de la fuerza efectivamente real: la cosa no tiene dos lados autónomos (su exposición y su interioridad), sino que, más bien, es el juego antagónico de estos dos lados, el movimiento del pasar del uno al otro. El entendimiento contempla, a través de este juego de fuerzas que conforman la cosa, «el fondo verdadero de las cosas» (110, 88), en palabras de Hegel.

El entendimiento está referido al ente de una manera doble, a saber, a su primer plano, esto es, el aparecer, y a su trasfondo, es decir, el interior de las cosas. Sin embargo, como entiende la relación del primer plano y del trasfondo a partir del juego de la fuerza, entonces no se trata para él de dos lados autónomos, donde uno cubra al otro y cierre el paso hacia él. Antes bien, estos lados se sitúan, el uno respecto al otro, en una relación de exteriorización. En el fenómeno se exterioriza lo interior. La cosa es cosa en sí y cosa como fenómeno *(Erscheinung)*. No se trata de dos cosas que no tengan nada que ver la una con la otra, sino que, antes bien, constituye precisamente el verdadero y auténtico esbozo del ser-cosa el que se escinde y desdoble de esta forma. Este esbozo no se divide, pues, en dos cosas, sino que es mantenido en unidad justo por el juego de la fuerza en el que consiste su esencia.

Antes de pasar a pensar la problemática hegeliana de la cosa en sí y del fenómeno, tenemos que recuperar algo que no hemos visto hasta ahora. Nuestra exposición ha dejado de lado a propósito un motivo fundamental. Se trata de la decisión de entre las

que Hegel ha llevado a cabo en el camino del desarrollo del pensamiento ontológico que conllevará las consecuencias más importantes. El concepto de fuerza es, como decíamos, la categoría hegeliana originaria. La categoría, como determinabilidad del ser del ente, deja ver lo que constituye a un ente como tal. Nos referimos al ente hablando de él en cuanto una cosa. La pregunta por la entidad del ente se nos plantea (según viene dada por la tradición de la metafísica) como la pregunta por la coseidad de la cosa. El concepto de fuerza proporciona el esbozo de la cosa. No es en sí nada que perdure firmemente, nada que sirva de base, no es algo que permanezca y se sostenga sobre sí mismo, en lo que se desarrollen acontecimientos y movimientos. No es nada que descanse, sino algo inquieto, es movimiento en sí mismo, es el retenerse y exteriorizar la fuerza. Sin embargo, para Hegel, la fuerza no se convierte solo en el mero esbozo de la cosa. Antes bien, interpreta sobre todo la relación de la cosa con la conciencia a partir de la relación fundamental de la fuerza. La fuerza deviene, así, no solo la categoría de la cosa, sino que queda planteada también como la estructura fundamental que gobierna el espacio de la relación entre ser y saber. Este planteamiento tiene consecuencias importantes. La exteriorización de la cosa es concebida ahora primariamente como un exponerse de cara a la conciencia, como un mostrarse al saber, como un estar frente a algo, como un presentarse a un comportamiento cognoscente. La exteriorización de la cosa es tomada como aparecer para la conciencia. La conciencia y la cosa se sitúan en una relación de fuerza paciente y agente, constituyen, las dos juntas, el campo de juego de la fuerza.

¿Por qué encontramos este planteamiento de Hegel dudoso o, cuando menos, sorprendente? ¿No resulta enteramente obvio? ¿No se halla motivado por el impulso del pensamiento riguroso e implacable que hemos seguido hasta ahora? Es éste un presupuesto fundamental que hace Hegel. Y lo hace porque piensa a partir de la tradición metafísica de la Modernidad. ¿Qué significa, ante todo, «aparecer»? En primer lugar, simple e ingenuamente: «venir a la luz». Una cosa aparece, viene a la claridad, donde se muestra; viene a aparición, se aparta del ocultamiento

y se sitúa en un espacio abierto. Las flores salen del oscuro terreno de la tierra y dejan que sus colores ondeen en el viento de la pradera. En la primavera, aparece Perséfone en todo aquel brotar y florecer: la que ha «vuelto a la vida» se muestra a la luz del día que adorna la campiña. El sol brilla, sale con la claridad que le es propia y hace que todo lo que la noche ocultaba aparezca de nuevo. Aparecer es estar-a-la-luz-de-la-claridad. Las cosas aparecen en la medida en que surgen en la amplitud iluminada del mundo. Y aparecen entonces como delimitadas, presentándose las unas junto a las otras. La montaña está junto al valle, la casa junto a la vía del tren. Las cosas que aparecen no solo se presentan separadamente, para sí, sino que siempre se encuentran también en relación las unas con las otras. Se delimitan entre sí. Ahora bien, si la esencia del ser-cosa es la fuerza y ésta ha de exteriorizarse necesariamente, entonces toda cosa actúa sobre todas las cosas a su alrededor, se expone a todas ellas. La exposición es el entrarse del ente en el espacio común que rodea a todas las cosas. La exposición es el hacerse-presente-en-el-mundo del ente. Es así como, en lo esencial, pensaban los antiguos. Concibieron el aparecer como el salirse y ponerse en la claridad del ente. El hecho de que una cosa que aparece se muestre a un comportamiento cognoscente se funda en el hacerse presente general. La relación de conocimiento es posible solo porque la cosa ha venido a hacerse presente.

La Modernidad ya no piensa explícitamente el salirse del ente en el mundo como el presupuesto de su cognoscibilidad. El ente es aprehendido primero como objeto; la cosa es el objeto que deviene tal ante el sujeto, que se presenta frente a él y que es representado por el sujeto. Según este enfoque, la exposición de la cosa se vuelve, por decirlo así, con toda naturalidad en la dimensión del exponerse para una conciencia aprehensiva. La exteriorización de la fuerza en la cosa deviene presentación. Esto significa que la explicación ontológica de la fuerza no permanece sin más en la vía de la pregunta por la cosa, sino que se torna clandestinamente en la interpretación de la cosa objetiva. Esto es de máxima significación. Aún no estamos preparados para ocuparnos con este giro. Sin embargo, ya lo señalamos con ahín-

co, ya que en él tiene lugar una decisión, a saber, que la cosa alberga su explicación ontológica en la perspectiva del objeto.

Para Hegel, con esto último viene dado el entrecruzamiento de los motivos fundamentales que se nos presentaron con ocasión de la elucidación de lo que él comprendía como la tarea fundamental del examen. La oposición entre en-sí y saber se entrecruza con la que se da entre esencia y fenómeno *(Erscheinung)*. Ahora podemos concebir la cuestión con más decisión del siguiente modo: la cosa es en sí y es para el saber, porque el aparecer y hacerse fenómeno *(Erscheinen)* de la esencia queda explicado como un devenir objeto. La esencial exteriorización de la cosa es para la conciencia. Con ello, la estructura del ente queda considerada desde el punto de vista de la relación con la conciencia. El ente es lo interior que se exterioriza; pero la exteriorización es, primariamente, un aparecer-a-la-conciencia. La ontología de la cosa queda así rebasada y relevada por una ontología de la relación cognoscente, donde conciencia y objeto son tomados como los dos lados de un juego de fuerzas. Este rebasar supone ya el paso inadvertido a la autoconciencia, que Hegel llevará luego a cabo de forma explícita. Sin embargo, en la medida en que la exposición del concepto de fuerza se plantea por el momento como la interpretación categorial del ser-cosa y se transforma después en interpretación del ser-objeto de la cosa, está Hegel preparando la posibilidad de reconocer la cosa como posesión de la conciencia. La conciencia puede encontrar su concepto del entendimiento en el pensamiento de la cosa, esto es, en el pensamiento de la fuerza.

Contentémonos de momento con este bosquejo crítico. Volvemos al curso del pensar hegeliano. La consideración minuciosa del concepto de fuerza ha llevado a la duplicidad que es la cosa: es en cuanto fenómeno y es en cuanto lo interior (o esencia). Sin embargo, este desdoblamiento no da como resultado dos cosas, y tampoco la misma cosa para dos concepciones (por ejemplo, para la humana y finita y para la infinita y divina). El entendimiento concibe el ser-cosa según el esbozo de la fuerza, piensa con ello el aparecer como la exteriorización de una interioridad, concibe el primer plano como algo que apunta a un trasfondo y que solo es en tal relación. El fenómeno *(Erscheinung)* no oculta

ni cierra el paso a la verdadera esencia del ente, sino que es mediación de su auténtico conocimiento. Es el término medio entre los extremos del entendimiento y de la cosa en sí. Mediante el aparecer y hacerse fenómeno *(Erscheinen)*, esto es, mediante la exteriorización de la fuerza del ente, el captar intelectivo se refiere a la interioridad de la cosa, a lo que consideramos su esencia, el ente propio y verdadero. El aparecer no obstaculiza el verdadero conocimiento, no nos mantiene apartados de la verdad, no nos veda el camino, sino que, al contrario, nos fusiona con ella. Hegel concibe, posiblemente por primera vez, que es contradictorio el deseo de conocer lo interior en sí mismo o el lamentarse por su incognoscibilidad. Lo interior es lo que es en la medida en que se exterioriza. La esencia es lo que es en el aparecer y hacerse fenómeno. La fuerza es lo que es en la medida en que se libera. Una interioridad que no se experimente desde fuera no es una auténtica interioridad. El entendimiento, pues, a través del fenómeno *(Erscheinung)*, está fusionado con la interioridad de las cosas, con el corazón del ente.

Hegel llama «fenómeno» a la totalidad de una apariencia *(Schein)*. Y entiende «apariencia» como algo inane, como una baratija, como mera apariencia. ¿Por qué, entonces, es tomado el fenómeno *(Erscheinung)* como lo que es nulo, cuando, por otra parte, constituye precisamente la juntura que crea la unión con la esencia verdadera? La apariencia, en la definición hegeliana, es el ser que, inmediatamente, en sí mismo, es un no-ser. Esto parece un puro contrasentido. Pues decimos que algo es o no es; pero un ser que es, al mismo tiempo, un no-ser es algo que contradice la razón y la lógica elementales. Sin embargo, cabe hacerse la pregunta de si no nos moveremos la mayor parte de las veces entre tales nulidades. La trivial inteligibilidad que solo conoce la alternativa del «es» y el «no es» no ha alcanzado en absoluto una experiencia efectiva del ser. ¿Acaso es algo tan seguro el que todo lo que es de algún modo lo es de la misma manera? ¿Seguro que el ser ha de tener en todas partes el mismo rango? O, antes bien, ¿no se diferenciará el ser también en sí mismo? ¿No albergará éste un campo para el ascenso y la progresión? ¿Acaso no distingue la filosofía, desde sus inicios, entre el ser en sentido propio e impropio,

entre aquel que en su modo de ser es *ontos on* y aquel que es solo de una manera deficiente y nula? Ahora bien, ¿por qué determina Hegel el fenómeno como nulo? ¿Será porque, comparado con la esencia, es lo inesencial? No. La caracterización hegeliana del fenómeno arraiga en su explicación del mismo como el juego de la fuerza. El ente sale de sí mismo, se expone, se muestra a la conciencia. Este salir de sí tiene el sentido de la exteriorización de una fuerza, del despliegue de una fuerza. La obra del ser es exteriorizarse y el padecer de la conciencia es oponer resistencia a esta obra. Entre el ente mismo y la conciencia se desarrolla el juego de las fuerzas antagónicas, que se condicionan mutuamente. Y este juego de las fuerzas que se exteriorizan no tiene fijeza alguna al modo de una cosa de algún tipo, sino que se trata de una relación oscilante dentro de su inquieta vitalidad. El fenómeno no es ningún muro que separe al conocimiento de la cosa en sí.

Tendremos que concebir el concepto de fenómeno de una manera más precisa y radical. Esto tendrá lugar de tal manera que consideraremos cómo contrapone Hegel el fenómeno al mundo suprasensible. Con esto, habremos reunido todos los elementos en los que el filósofo se apoya para su paso a la autoconciencia, para este cuestionable salto de su pensar.

13.
Mundo verdadero
y mundo que aparece.
El más acá y el más allá.
El más allá «vacío». La ley

El paso a la autoconciencia tiene lugar en Hegel como un salto. Como un salto del pensamiento. Ahora bien, no como un paso improviso y sin motivo aparente a un tema nuevo, como si se tratara de una incoherencia en el pensar, de una mera ocu-

rrencia. Al contrario: este salto ha tomado mucha carrerilla. El minucioso análisis dialéctico de la certeza sensible y de la percepción conduce a esta meta; el salto está preparado en «... un movimiento circunstanciado», en expresión de Hegel, «a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento» (129, 114). En la desaparición del suelo que nos portaba hasta el momento, el pensar experimenta la conmoción de la filosofía, la falta de suelo de la existencia *(Dasein)*, y da el salto. ¿Salta a una nueva isla de seguridad? ¿Se funda acaso el pensar en la autocerteza del yo que sabe de sí mismo, como en un nuevo fundamento? ¿Se ancla acaso de nuevo? ¿La autoconciencia se vuelve para él un nuevo terreno capaz de portarlo, dentro del derrumbe generalizado del mundo objetivo? ¿Es el sujeto lo único que se mantiene en pie y que no puede perderse? Mas ¿ha de explicarse así el salto de pensamiento hegeliano? ¿Como un refundar la existencia en la subjetividad que no puede perderse? ¿Se dirige, pues, su filosofar, visto lo cuestionable del ente objetivo, como ha quedado mostrado por la dialéctica, hacia el *fundamentum inconcussum* del espíritu cierto de sí mismo? ¿Y se sitúa, pues, Hegel, tardíamente, aún en la línea de Descartes? En múltiples ocasiones, Hegel ha sido visto como el que ha consumado la metafísica moderna de la subjetividad. El método dialéctico parece, así, como una forma radical del dudar. Y uno puede siempre hacer referencia al propio Hegel, el cual denomina al método dialéctico como el «escepticismo consumado»,[41] el camino de la duda o incluso de la desesperación.[42] Esta perspectiva, empero, no solo parece unilateral, sino que en cierto sentido constituye una minimización de Hegel. Pues él no opera con un concepto de ser que ya esté firmemente establecido y en el que él investigue de forma crítica, mediante el examen, la aparente realidad de las cosas extramundanas para,

41 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 67 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 54. *(N. del T.)*]

42 Juego de palabras intraducible entre *Zweifel* –«duda»– y *Verzweiflung* –«desesperación»–. *(N. del T.)*

cuando constata su nulidad, retirarse hacia el ser que se mantiene del sujeto que duda, un sujeto que puede dudar de todo salvo de su propio ser. Pues el pensamiento dialéctico de Hegel es, primariamente, el despliegue de la pregunta por el ser.

Pero ¿qué significa entonces su salto de la conciencia a la autoconciencia? Lo que, ante todo, no significa, es que la pregunta por el ser alcance la paz, que desemboque en la ausencia de cuestiones, en un conocimiento seguro de lo que es el ser. No significa que haya un sector del ente que venga dogmáticamente dado como el único ser verdadero y propio. También tras el paso a la autoconciencia, Hegel sigue profundizando en la pregunta de todas las preguntas. El que el paso se lleve a cabo como salto no viene dado porque Hegel realice un intento de salvación y que, en el general naufragio del ente, que se ha vuelto cuestionable, se aferre a la tabla segura del sujeto indudable. El salto es, exclusivamente, el paso de lo finito a lo infinito. En la diferencia in-salvable *(un-überbrückbar)* entre lo finito y lo infinito, que no se prestan a ser puestos en pie de igualdad, es donde reside el motivo del salto. Esto no es sino una explicación preliminar; primero hemos de tener presente el modo como Hegel piensa hasta el final la finitud, tanto del objeto como de la conciencia, de tal manera que la infinitud aparece ante su mirada, allí donde la diferencia de conciencia y objeto desaparece, esto es, el lugar en el que irrumpe la autoconciencia. Para ello resulta decisivo, si mantenemos vigilante nuestro sentido para la auténtica cuestionabilidad de un filosofar que osa dar el salto al infinito. Un salto como éste es rechazado muy fácilmente, afirmando que se trata de una extralimitación de la razón humana que quiere ir más allá de sus límites, o de un pensamiento utópico que olvida la esencial finitud de la existencia humana. De entrada, la *argumentatio ad hominem*, que es ejercitada en objeciones como éstas y según la cual se le atribuye al pensamiento un motivo inconfeso, es una trampa de poca monta. Uno puede, así, atribuirle cualquier cosa al opositor: *hybris* y, al mismo tiempo, huida del duro destino de la finitud, presunción y también cobardía. La «crítica existencial», que se ha vuelto muy popular y que está en boga, se ha convertido, en muchos casos, en un método para

evitar la confrontacion pensante. No pretendemos negar aquí que la «filosofía de la infinitud» de Hegel hunde sus raíces en una decisión fundamental de la existencia *(Dasein)*. Empero, dicha decisión no es tan fácil de poner en palabras, pues se trata ante todo de una decisión por el pensar, resuelta al pensar. Es sobre la vía del pensar (en el ir con este pensar o contra el mismo) como únicamente puede verse si el salto hegeliano es una auténtica posibilidad o no más que un salto al vacío. Desde siempre, la filosofía, como todo riesgo del pensamiento, está amenazada por la inutilidad. Ya de Tales cuenta Platón la historia de que mientras contemplaba las estrellas, al estar mirando al cielo, cayó en un pozo profundo, experimentando la burla de una jocosa sirvienta tracia que se reía de él. ¿Acaso aquí, donde arriesga el salto, cae Hegel en el vacío, en un agujero? ¿Acaso podemos nosotros, como sirvientas tracias, reírnos de él y burlarnos de la disipación y de lo fantástico de su pensamiento? Esta pregunta ha de quedar abierta. Ha de acompañarnos en nuestro intento de seguir el camino de Hegel.

La extraordinaria dificultad del pensamiento hegeliano reside en lo que él denomina «la exposición de los conceptos». Hegel tiene un vocabulario relativamente limitado de conceptos fundamentales, pero éstos no se encuentran disponibles como un arsenal, no están dispuestos para su uso. Se encuentran, más bien, siguiendo un largo camino de desarrollo, se sitúan en el curso del pensar, son el contenido vivo y en movimiento de este curso. Durante este proceso, los conceptos fundamentales se enriquecen, ganan en determinabilidad y relacionabilidad. Del mismo modo como de un solo tronco sale la multiplicidad sinuosa de las ramas grandes y pequeñas, así también de los pocos conceptos fundamentales con los que Hegel cuenta al principio de la *Fenomenología del espíritu* tenemos luego una desconcertante riqueza de motivos de pensamiento. Esto lleva frecuentemente a que los intérpretes tomen solo un motivo aislado y encasillen a Hegel, con ello, en una perspectiva unilateral. El pensar hegeliano es polifónico en una medida desconcertante. Piensa de manera múltiple muchas cosas a la vez y, al mismo tiempo, sin embargo, es un pensar unido, fusionado por su fuerza constructiva. En un

paso, Hegel desarrolla la riqueza de su explicación del ser. Es en el propio estudio de su obra donde uno ha de experimentar cómo se despliega su pensamiento, cómo mantiene reunidas las líneas fundamentales y, al mismo tiempo, sin embargo, las diferencia. La fuerza sistemática de Hegel a menudo ha sido objeto de admiración, se ha visto en él a un genio de la construcción. Esta admiración, sin embargo, desconoce que no es la arbitrariedad de Hegel, sino la «vida del concepto», descubierta por él, la que genera la riqueza de pensamiento.

Queremos analizar brevemente el camino seguido hasta aquí por la *Fenomenologia del espíritu*. I. La forma de plantear los problemas de Hegel es mediante la pregunta por el ser, pero no de modo directo e inmediato, sino que, más bien, explica el comportamiento con el ente a partir de la comprensión del ser que lo acompaña, como son, en primer lugar, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. El ente aparecía, así, como el «esto» sensible, como «la cosa de las propiedades», como la «fuerza». II. La interpretación de la entidad de este ente dio como resultado la siguiente progresión de niveles: universalidad sensible, universalidad incondicionada y universalidad absoluta. III. La interrogación al ente por su constitución de ser, sin embargo, se mantenía en el ámbito de la relación de conciencia y objeto. Se habló en toda esta explicación de muchos movimientos, del movimiento que constituye el saber y de movimientos del objeto que se vuelve sobre sí mismo y «se refleja en sí mismo». Estos tres motivos fundamentales están interconectados entre sí. De entrada, todavía no podemos, en modo alguno, decidir cuál es el principio rector: la interrogación al ente –acerca de su ser– en el ámbito relacional de la verdad. Hegel interroga al ente. Esta pregunta va más allá de sí misma y lleva a la pregunta por el ente en total. En un principio, teníamos el esto sensible. Esto es, por ejemplo, simplemente el color percibido; se muestra unidimensionalmente, no tiene nada tras de sí, no es ningún primer plano de un trasfondo. Esto es distinto ya en la cosa. Ésta se muestra en múltiples propiedades, es en cuanto la paradójica contradicción de ser-universal y ser-uno. La paradoja queda subsanada en la medida en que pensamos en la fuer-

za como en la estructura categorial del ente. La fuerza es precisamente la autocontraposición de ser-en-sí y de exteriorización. Sin embargo, con el pensamiento de la fuerza pasamos del ente al ente-en-total.

La fuerza no es solo el esbozo de la cosa, sino también de la relación entre la cosa y la conciencia. La cosa aparece a la conciencia, se exterioriza para ella. De este modo, el concepto de fenómeno *(Erscheinung)* queda constreñido en una determinada dirección, pues el aparecer es tomado como el exponerse-a-la-conciencia. Y este exponerse no se da en cada caso respecto de una cosa aislada, sino respecto de todas las cosas, del conjunto de las cosas. En la medida en que las cosas, en su conjunto, están en el modo del exponerse, las llamamos, en su conjunto, fenómeno *(Erscheinung)*. Y el fenómeno lo tomamos, de momento, como diferenciado estrictamente de las cosas en cuanto que ellas no se nos exponen, en cuanto que no se exteriorizan para nosotros, sino que son en sí. El en-sí de las cosas lo designamos como lo interior. A través del fenómeno *(Erscheinung)*, el entendimiento queda fusionado con lo interior de las cosas. El fenómeno representa, pues, el medio *(Mitte)*.[43]

En este enfoque, a Hegel se le plantea el problema del mundo. Es de máxima significación, sin embargo, el que con dicho problema no surja ninguna pregunta explícita sobre el mundo, que éste solo se nos haga presente en la forma de la totalidad de todas las cosas, mientras que el carácter propio de la totalidad no es contemplada. Hegel opera con el concepto de mundo no desarrollado e incluso, deberíamos decir, con el concepto vulgar de mundo. En ello se encuentra un punto débil, pues el filósofo asegura insuficientemente la base para su salto. La interpretación ontológica de la cosa en el esquema de la fuerza se amplía, sin más, a la totalidad, sin que se examine críticamente la posibilidad de una tal ampliación. Hegel es arrastrado por la tarea que a él le interpela e impele, esto es, la de pensar dialécticamen-

43 *Cf.* Félix Duque, *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pág. 711. *(N. del T.)*

te la relación, planteada al principio, entre el entendimiento, el fenómeno y la interioridad de las cosas. A primera vista, parece como si, con la integración de la fuerza en la comprensión del mundo, se hubiese ganado una tranquila división entre diferentes ámbitos: el de las cosas en sí, el de las cosas en cuanto se nos exponen y el de nuestro entendimiento. Del mismo modo que la luna solo nos muestra uno de sus lados, así también, por lo visto, debemos ahora tomar las cosas, esto es, en cuanto se nos muestran solo en su exteriorización, en su exponerse, al tiempo que nos ocultan otro lado que es, sin embargo, el esencial, aquel en el que «son como son en sí». El primitivismo intelectual de esta representación impulsa a Hegel a realizar su vehemente ataque. Desarrolla dialécticamente la naturaleza del fenómeno y, con ello, igualmente, la naturaleza de la interioridad y llega así a la superación y anulación de la división rígida entre ambos. Por último, con la intuición en la identidad propia del fenómeno y de la cosa en sí, alcanza la intuición de la identidad de conciencia y objeto y, con ello, el paso a la autoconciencia.

Podríamos plantear una pregunta previa. ¿Ha aprehendido adecuadamente Hegel la posición a partir de la cual toma impulso? ¿No la ha simplificado? La diferenciación entre el mundo que aparece y el mundo verdadero en sí es, con todo, una división antigua y noble. Se le atribuye ya a Platón. Se habla en este contexto a menudo del dualismo platónico, según el cual Platón habría contrapuesto al mundo de las cosas reales y singulares un mundo de imágenes primigenias, de las Ideas. Y éstas serían lo imperecedero, lo que permanece, lo que siempre es, el *ontos on*, el ser que es siendo. Comparado con ellas, todo lo que está bajo los cielos, y de lo que decimos que es, es algo nulo, algo perecedero. Y esto no solo en lo que toca al hombre y su corta vida, sino también en lo que respecta a las montañas que se alzan y los mares que ondean. Todo lo singular está en las fauces del cambio temporal que todo lo consume y queda entregado a la aniquilación. Lo singular tiene un valor meramente relativo porque participa de las imágenes primigenias eternas, porque tiene una apariencia, un *eidos*, una forma circunscrita que se asemeja a las ideas. La participación, sin embargo, no proporciona a lo

singular, a lo captable por los sentidos, la permanencia de las imágenes primigenias. La participación no supera el *chorismos*, la separación entre el reino de lo imperecedero y el reino de lo perecedero. Todo esto, que tanto se le atribuye a Platón, no tiene mucho que ver con su filosofía. Platón no ha duplicado el ente en una teoría de los dos mundos. Ha interrogado al ente acerca del ser que habita en él y ha concebido éste como *idea*, *eidos*, pero no como una constelación estática, inmóvil. Al contrario, Platón concibió la interna movilidad que atraviesa y gobierna las ideas como la *koinonia ton eidon*, la reunión de todas las ideas en la *idea* del *agathon*. No podemos explicar aquí ni brevemente cómo Platón plantea, con ello, el problema de la unidad del ser. En cualquier caso, el infundio que hace del filósofo griego el inventor de la teoría de los dos mundos es ya viejo. Precisamente en su aproximativa vaguedad determina a todo este sentimiento ideal que representa una poderosa realidad de la vida humana, a saber, el anhelo, la nostalgia, la íntima certeza de la inquebrantabilidad de la vida, etcétera. Al mundo terrenal se le agrega entonces un mundo supraterrenal en el que todo lo nulo queda suprimido, donde todo dolor es sanado y habita el puro permanecer. La religión, finalmente, aporta, a partir de sus revelaciones, la confirmación de este sueño y anhelo del corazón y del espíritu humanos. Nietzsche ve surgir en esta conjunción de religión y filosofía vulgarizada el rasgo fundamental de la metafísica occidental, que él califica como calumnia de la tierra, esto es, la negación de lo sensible, la desvalorización del más acá. Nietzsche combate todo esto como «platonismo». Platón es, para él, el inventor de la fábula del trasmundo. Esta imagen es para Nietzsche un símbolo de la vida que desciende y se hunde. Y es que, como dice, el hombre que necesita de tales esperanzas no se confronta ya con la terrible realidad, con la pavorosa y bella gorgona de la realidad. Menciono todo esto solo para mostrar el ambiente del problema, los imponderables tonos afectivos que se enredan con él. Cuando la relación entre fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí es pensada, lo que importa es una decisión del hombre. Bien es cierto que Hegel, en el frío rigor de su movimiento pensante, deja entrever poco de la significación vital que tiene

este asunto. Sin embargo, Nietzsche es un seguidor de Hegel en su lucha contra el desdoblamiento del mundo.

El punto de partida hegeliano en el planteamiento del problema apunta, como salta a la vista más obviamente, a Kant. Piensa aquí contra Kant; cree pensar a Kant hasta el final y que así va más allá de él y lo lleva a su culminación. Hemos hablado ya del paralelismo estructural entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Crítica de la razón pura*. El problema de las categorías conduce a Kant a diferenciar entre los *phainomena* y los *noumena*, esto es, entre el fenómeno *(Erscheinung)* y la cosa en sí. El fenómeno *(Erscheinung)* es, para Kant, la dimensión de la experiencia del conocimiento pre-intuida en las intuiciones puras del espacio y el tiempo y pre-pensadas en su objetividad en las categorías. El fenómeno *(Erscheinung)* es el campo de la posible experiencia (en el sentido del conocimiento de la naturaleza). Cómo sean las cosas en sí, independientemente de las condiciones en que vienen a nosotros dentro de nuestras formas de la intuición y del pensamiento, es algo que no sabemos ni podemos saber. Captamos el ente según las condiciones de un entendimiento finito. Ciertamente, podemos pensar que el ente es independiente de nuestras formas de conocimiento, que es en sí; pero en su ser-en-sí nos es incognoscible. El pensar no es capaz de reconocer nada sobre la cosa desconocida en sí, carece de capacidad, es impotente. El pensamiento de la «cosa en sí» tiene para nosotros el sentido determinado de ser el ente en el modo como es visto inmediatamente por un intelecto infinito. La diferencia entre fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí se corresponde, pues, con la que se da entre las capacidades cognitivas humanas *(intellectus ectypus)* y el conocimiento divino, que se produce en la intuición *(intellectus archetypus)*. Para Kant, esta división es de máxima importancia, pues con ella el hombre conoce sus límites. Es distinto en el caso de Hegel. Su cometido reside precisamente en la ruptura de esta delimitación kantiana de fronteras. Kant queda preso de lo finito y no llega al conocimiento pensante de lo infinito mismo. Para Hegel, no se trata de derribar la barrera que separa al hombre de Dios. Más bien, ve en el desgarramiento de la esencia unitaria del conocimiento (en uno finito y otro infini-

to contrapuesto a éste) una «fijación» que no mantiene el pulso del pensar, como tampoco lo hace la contraposición fijadora entre fenómeno y cosa en sí. A fin de caracterizar plenamente el paralelismo, podemos apuntar que en Kant el problema de las categorías, es decir, el de su unidad interior, lleva a la unidad originaria de la «apercepción trascendental», esto es, al «*Yo pienso*... [que] debe *poder* acompañar todas mis representaciones»,[44] a saber, a la autoconciencia. También en Hegel el problema de las categorías lleva a la autoconciencia, pero de un modo radicalmente distinto. Solo con la superación y anulación de la diferencia entre fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí en el concepto de infinito es como queda libre el camino para lo que Hegel entiende como autoconciencia. Esto ha de ser explicado brevemente.

En primer lugar, nos preguntamos como delimita Hegel el fenómeno *(Erscheinung)*. Éste es la exteriorización de la fuerza, el campo de su haberse-salido-de-sí-mismo. En el fenómeno *(Erscheinung)*, el ente en total se vuelve hacia nosotros, esto es, al entendimiento. Se muestra como juego de fuerzas, el cual es, como sabemos, un juego antagónico. Lo así puesto tiene en su respectiva parte contraria la superación y anulación de su ser. El fenómeno *(Erscheinung)* es el cambio sin descanso en el que lo uno pasa a lo múltiple y éste a lo uno. Persiste solo como esta alternancia permanente, como un campo de ser que es al tiempo un desaparecer. Lo que la certeza sensible y la percepción suponían como «siendo ente» se muestra aquí, en el fugaz juego antagónico de las fuerzas, como algo pasajero y sin permanencia. En la medida, sin embargo, en que el fenómeno *(Erscheinung)* es tomado como la exposición, como el mostrarse del ente, ha de haber, pues, tras la inquietud del fenómeno, un mundo verdadero. Y en la medida en que lo que aparece es también lo sensible, entonces el mundo verdadero solo puede ser suprasensible.

44 *Kritik der reinen Vernunft*, «Transzendentale Analytik», 1. Buch, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt § 16 (B 132) [*Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Autopulish, 2009, pág. 109. La cita está tomada libremente por Fink. *(N. del T.)*]

«Suprasensible» no quiere decir, en Hegel, lo que significa en la tradición metafísica, sino que procede de la experiencia de la nulidad del ser sensible, que tuvo lugar en la dialéctica de la certeza sensible. El mundo verdadero es suprasensible porque no se muestra a los sentidos, sino que solo se revela al pensar del entendimiento.

El entendimiento, éste es también el enfoque de Hegel, empieza con la contraposición de fenómeno y mundo verdadero, de tal manera que el fenómeno es tomado como el reino de lo sensible y de lo fugaz que desaparece mientras que el mundo verdadero es el reino del ser que permanece. Hegel llama a estos dos reinos, sucintamente, el más acá *(Diesseits)* y el más allá *(Jenseits)*. El ente vuelve hacia nosotros su lado de acá y mantiene apartado de nosotros su lado de allá. En cuanto que se muestra, también se oculta. El más acá es un campo de circunstancias, aunque sean inestables. El más allá, sin embargo, permanece para nosotros vacío. El más allá vacío es, por decirlo así, el primer pensamiento acerca de la cosa en sí. A Hegel le parece que Kant se quedó en el primer pensamiento. Si el más allá es pensado de este modo, entonces no ofrece conocimiento alguno. El pensamiento sobre el ser, que dio un paso más allá de la certeza sensible, del ente en carne y hueso *(leibhaftig)* y que, como entendimiento, hizo del pensamiento de la fuerza el esbozo del ente, debido a cómo se muestra se ha privado de la posibilidad de aprehender el ente. El entendimiento apresa solo la sombra chinesca, el fenómeno *(Erscheinung)*, el lado meramente inesencial, el que está vuelto hacia nosotros, y en ello, además, se ve fastidiado por el pensamiento, que él mismo piensa, que la cosa en sí permanece inaccesible para él. Mas con la representación de esta inaccesibilidad el entendimiento piensa el vacío. Este vacío no es nada. No es un pensamiento sin valor con el que no se pueda hacer nada. El vacío es la nada respecto a lo determinado, a lo finito. El vacío es el comienzo del problema. Podría ser que, si pensamos correctamente esta idea del vacío, ésta sí pudiera ganar un sentido positivo. Hegel hace la profunda observación de que este vacío puede ser tanto la pura tiniebla como la pura luz. En ambos casos, el hombre no ve nada, es como un ciego que se mueve en medio de

una abundancia que está desplegada, pero no para él. Esta concepción del mundo verdadero como vacío, sin embargo, no es solamente una referencia a Kant. Hemos de retener con firmeza que ésta es la primera forma en la que la interioridad de las cosas, el mundo verdadero, resulta pensado: en cuanto el vacío. Éste es un resultado negativo, pero ello solo mientras que el conocimiento de lo finito sea considerado lo positivo.

Hegel comienza con la discusión dialéctica de la «cosa en sí»; se refiere a la procedencia del pensamiento del vacío. Éste surgió porque el entendimiento piensa el ente en total como fuerza. El fenómeno *(Erscheinung)* es la exteriorización de la fuerza, esto es, del vacío. Pues el mundo verdadero constituye el fundamento del fenómeno *(Erscheinung)*. Cuanto se muestra y expone proviene del ser verdadero, que permanece desconocido. El mundo verdadero no se limita a situarse tras el mundo que aparece y se hace fenómeno, sino que se entrega en éste, se exterioriza en él. Es ésta la fuerza del ser del mundo verdadero, que se manifiesta en el mundo fenoménico. El mundo verdadero es lo que permite el aparecer y que se forme el fenómeno. El fenómeno *(Erscheinung)* no se halla entre el entendimiento y la cosa en sí, como si de un mediador se tratara. Siempre que se piensa así, nos estamos alejando del pensamiento rector fundamental, que es el que, ante todo, ha posibilitado la diferencia misma, a saber, la del pensamiento de la fuerza. En este caso, se piensa esta relación «sin fuerza», como un mero presentarse el uno junto al otro, pero no como la fusión de la fuerza. Por consiguiente, si abandonamos la representación según la cual el mundo verdadero estaría meramente «tras» el fenómeno o «subyaciendo» a éste –mientras que el fenómeno se situaría delante y lo ocultaría como un telón la imagen velada de Sais–,[45] si pensamos las relaciones a partir de la categoría fundamental del entendimiento, esto es, a partir de la fuerza, entonces debemos plantear precisamente como mundo verdadero el que sale de sí, que se hace

45 Referencia al poema de Schiller, «La imagen velada de Sais». *(N. del T.)*

presente, que se exterioriza. El mundo verdadero es «el que aparece» en el sentido audaz que tiene la palabra cuando se la entiende como entrar-en-el-fenómeno, como entregarse en él. No es lo aparecido, sino lo que se lanza al aparecer.

El fenómeno *(Erscheinung)*, por otro lado, es la mediación del mundo verdadero para el entendimiento. Justo los une. No divide, sino que es el puente. El entendimiento concibe el fenómeno *(Erscheinung)* como tal en la medida en que se sabe ya más allá de éste, es decir, en cuanto lo contempla ya como la exteriorización del mundo verdadero. Y al revés, el entendimiento piensa la cosa en sí como la auténtica esencia del fenómeno. Hemos de mantenernos a distancia del malentendido según el cual Hegel se limitaría a argumentar lógicamente a partir de la relación de los conceptos correlativos y diría algo así como que allí donde hay un fenómeno le ha de pertenecer, como concepto contrapuesto, una cosa en sí, de tal manera que ambos son solo en la medida en que están en esta relación. Hegel no está operando aquí con conclusiones lógicas. En realidad, solo piensa el concepto de fuerza de forma más decisiva a como se hace habitualmente. La fuerza tiene, como constitución estructural, el juego antagónico de fuerzas; por ejemplo, la agente y la paciente. La fuerza se despliega en opuestos, en la contraposición, como el calentar se contrapone a lo frío. En la dimensión de su exteriorización la fuerza está siempre contrapuesta. Formulado ahora en términos universales: el ente en total, en la medida en que es el reino del fenómeno, está atravesado y gobernado por opuestos. Los fenómenos singulares cambian en un mutuo desalojarse los unos a los otros, como lo frío cede ante lo caliente o lo paciente ante lo agente, etcétera. La fugacidad e inestabilidad del fenómeno, dado que debe ser concebida a partir del juego de fuerzas, ha de ser un juego antagónico entre opuestos. Todo lo que aparece y se fenomeniza es algo diferenciado, algo que se diferencia de los otros, y la diferencia tiene la perfilada forma de lo opuesto. Lo que Hegel está parafraseando aquí es la finitud de todos los entes que se muestran.

La esfera del fenómeno es el reino de la diferencia y de la oposición. Sin embargo, no es la esfera de un cambio turbulento

y de un caos. Se trata más bien de un cambio en el que actúa una ley. La ley no se encuentra ella misma en el mundo sensible, pero actúa en él y lo tiene a raya. «Ley» es una expresión hegeliana que fácilmente podría malinterpretarse, sobre todo porque Hegel aquí no hace diferencia alguna entre las leyes empíricas de la naturaleza y las puras leyes de ser de las categorías. Es más, ejemplifica analógicamente la ley categorial a partir de determinadas leyes naturales fácticas, como la electricidad o la fuerza de la gravedad, lo que lastra extraordinariamente su curso del pensar. No obstante, lo que tiene en mente al hablar de la ley, y que se deriva de todo lo dicho acerca del problema de las categorías, se corresponde con las categorías en cuanto leyes que atraviesan y gobiernan el ser fugaz del fenómeno. El mundo suprasensible, esto es, el que no es captable por los sentidos y que solo resulta pensable para el entendimiento, es el mundo de las leyes, el mundo de las categorías, el mundo de las estructuras de ser que se encuentran en el ente que aparece y se hace fenómeno. Hegel dice, por ende, que «el mundo *suprasensible* es, de este modo, un *tranquilo* reino *de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo solo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata» (115, 92). La relación, en la que se plantea aquí la vinculación de fenómeno y mundo suprasensible, ahora no es, según parece, un simple estar el uno detrás del otro, sino que es concebida como el gobierno de las leyes invariables en lo variable y fugaz del fenómeno. La ley es la imagen permanente del fenómeno inestable. El mundo verdadero de la cosa en sí queda puesto como la estructura de ser que se expresa en las leyes categoriales. El ser del ente es el en-sí, tradicionalmente se lo concibe como idea y categoría. El mundo de las ideas se sitúa frente al mundo de los fenómenos fugaces, es el país de la quietud que no cambia, el cual, sin embargo, regula todos los cambios en la esfera que le está subordinada. Con esta segunda interpretación de la cosa en sí, ¿hemos ganado una intuición que finalmente sea válida? Pues resulta que es tan insatisfactoria como aquella interpretación que solo dio cabida a hablar del mundo verdadero como del vacío. Ciertamente, sí ha

pensado ya más propiamente la relación de ambos reinos separados, a saber, como el gobierno de las leyes en el cambio. En la medida en que Hegel piensa este planteamiento con aún mayor precisión, deja de permanecer en el *chorismos* entre la ley (es decir, la idea, la categoría) y lo singular sensible, lo lleva a su superación y anulación. Hegel aprehende con ello un problema con el que Platón se debatió hasta el final.

14. Fenómeno y cosa en sí. La ley de los fenómenos. Fenómeno y mundo suprasensible. «El mundo invertido.» El juego de fuerzas. Lo infinito. La vida

Con el examen pensante de la diferencia entre fenómeno y cosa en sí, se sitúa Hegel en confrontación con Kant. Pero no en el sentido de una crítica a Kant, que se dirija explícitamente a la obra de Kant, sino que se presenta como el intento de ir más allá de éste. Hegel prosigue el problema del ser allende el lugar donde, según Kant, llegaba a su final, donde parecía haber alcanzado los límites infranqueables de la finitud humana, una situación límite de la que se derivaba una autocomprensión del hombre sobria y carente de ilusiones. ¿Acaso está cayendo Hegel de nuevo en el sueño metafísico, en la propensión imperecedera del género humano a querer conocer el corazón del mundo? ¿Pasa por alto acríticamente la demarcación de fronteras establecida por Kant? Existen dos actitudes fundamentales diferentes, se oye decir. Por un lado, estaría la sensata y sobria y, por otro, la entusiasta y especulativa. Las dos, en formas siempre nuevas, apa-

recen en la historia de la filosofía como el juego antagónico entre precisión y profundidad, entre vigilia crítica y entusiasmo inspirado. Según esta opinión, el pensamiento se sitúa unas veces más cerca de la ciencia rigurosa y otras de la poesía y la religión. Con esta filosofía de tres al cuarto, tan popular, no podemos concebir en serio la oposición de Kant y Hegel. Especialmente, teniendo en cuenta que, en el filosofar en cuanto tal, la pasión del pensamiento no enturbia su claridad ni la originariedad se opone a su rigor. La oposición hegeliana a Kant no reside en algo tan demasiado humano como sus temperamentos espirituales; reside en la cosa *(Sache)*. En nuestro caso, en una concepción fundamentalmente distinta del problema de las categorías. Para Kant, las categorías son puros conceptos del entendimiento, esto es, conceptos que el entendimiento no gana a partir de la experiencia por medio de la abstracción, sino que le pertenecen antes de toda experiencia, a priori, unos conceptos que no son otra cosa que los modos como el entendimiento enlaza, como piensa los enlaces. Las puras formas de enlace del entendimiento constituyen, para Kant, el encaje de las formas de objeto de todo objeto, en las que el ente se nos muestra, esto es, se nos aparece. Cómo fundamenta esto Kant es algo que nosotros dejaremos de lado. Lo importante ahora es únicamente que los conceptos del entendimiento en los que la objetividad de los objetos es pensada solo tienen una auténtica significación en relación con el fenómeno *(Erscheinung)* del ente, en la medida en que piensan la ley apriórica bajo la que se sitúan todos los fenómenos *(Erscheinungen)*. Las categorías son, pues, la ley apriórica del fenómeno. La ontología de Kant, que él despliega en las doce categorías, se refiere al ente en cuanto objeto de la experiencia, esto es, se refiere por principio al ente finito en cuanto éste se contrapone a un conocimiento finito, se le aparece. En las categorías, el ser del ente que aparece y se fenomeniza es pensado de forma que se halla dividido en la riqueza estructural del encaje objetivo. No es, pues, el ser en sí mismo el que es forzado a comparecer ante la mirada, sino solo en cuanto ser del ente y éste, aún, solo como constitución de ser del ente que aparece y se fenomeniza, esto es, del objeto.

La forma radical que la pregunta por el ser toma en Hegel se caracteriza porque va más allá de la mencionada demarcación de límites. A él no le importan, en último término, las estructuras de ser del ente que aparece como objeto, sino una ontología que conciba el ser de una manera aún más originaria, que vaya más allá del fenómeno, de la objetividad y, es más, de la finitud del ente. Sin embargo, las metas más radicales que se pone Hegel no son perseguidas haciendo caso omiso de la problemática kantiana, sino en un intento de pensarla de un modo más decisivo. Hegel, de entrada, plantea el problema de las categorías de otro modo, pues piensa una categoría originaria, la fuerza. Cómo llega a ella es algo que ya hemos mostrado. Con el concepto de fuerza, Hegel ha ganado el principio interno de las categorías. A partir del concepto de fuerza, el doble aspecto del ente como fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí se hace concebible en su interna posibilidad; la esencia de la fuerza es exteriorizarse, exponerse y la esencia propia del ente es ser «para sí» y en ello mismo ser «para otro». En la medida en que el entendimiento piensa la categoría fundamental de la fuerza, piensa el esbozo del ente en la duplicidad de lo «interno» y lo «externo».

Desde el punto de vista de Hegel, Kant se halla en una división rígida. La cosa en sí permanece como un más allá vacío, la «X» desconocida, que subyace al fenómeno y que para nosotros es incognoscible. Este enfoque kantiano no es desechado sin más por Hegel, sino que, al contrario, lo reconoce, pero solo como la primera forma en que el entendimiento piensa la relación de fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí, esto es, la naturaleza doble del ente, a modo de una cabeza de Jano. En el vacío es pensada la negación de todas las relaciones finitas. De este modo, el mundo suprasensible no es un mundo paralelo al mundo sensible que aparece, un mundo de cosas en sí finitas, pero incognoscibles. Sin embargo, el vacío es un pensamiento indeterminado que no se ha pensado hasta el final. El mundo suprasensible subyace al fenómeno *(Erscheinung)*, pero este «yacer» es una representación vaga y estática. El fenómeno es la exteriorización de la fuerza del ser. El mundo suprasensible ha de ser concebido, pues, como la fuerza que actúa hasta el seno del fenómeno *(Er-scheinung)*. De

esta manera, Hegel llega a un segundo concepto de mundo suprasensible, según el cual éste es la ley del fenómeno *(Erscheinung)*. En el cambio imparable en el que las cosas sensibles vienen y van, en que unas sustituyen a otras, todo el flujo de lo que cambia y de lo que está escindido en contrarios queda atravesado y dominado por una ley que no cambia. Las estructuras de ser de los entes (las ideas, categorías) son el «polo inmutable en el devenir *[sic]*[46] de los fenómenos».[47] Son un mundo en calma y sin cambios por encima de las turbulencias, un mundo del «ser» parado por encima del mundo del «devenir», presa de los cambios. Hegel tiene aquí en vista, seguramente, a ciertas figuras de la metafísica histórica, pero desarrolla su posición de una manera puramente sistemática.

La única fuerza que subyace a la multiplicidad de entes que se despliegan en la exteriorización tiene su reflejo en la sola ley que los gobierna a todos. El cambio ahora solo pertenece a los fenómenos. La ley que los gobierna no cambia y no está en movimiento. La diferencia entre fenómeno y mundo suprasensible es ahora equivalente a la que se da entre las cosas que vienen dadas y el ser-cosa, esto es, las estructuras de ser de la cosa. O dicho de otro modo, es equivalente a la diferencia entre lo empírico y lo apriórico, entre la cosa fáctica de los sentidos y la idea. Sin embargo, esta otra forma de pensar la diferencia entre fenómeno *(Erscheinung)* y mundo suprasensible es también insatisfactoria. Cuando la interioridad oculta de las cosas fue planteada primero como lo vacío, se apuntaba demasiado lejos; por el contrario, cuando se toma como la ley categorial, se apunta demasiado cerca. En efecto, las puras estructuras de ser de estas leyes son las estructuras del ente que aparece y se fenomeniza. Ellas mismas pertenecen, con todo, aún a la dimensión de la exteriorización de la fuerza. La ley es un conjunto de múltiples estructuras (por ejemplo, en Kant, la tabla de las doce categorías).

46 En este lugar, Roces traduce *Flucht* –«fuga», «huida»– erróneamente por «devenir» *(Werden)*. *(N. del T.)*

47 Referencia al poema de Schiller «El paseo». *(N. del T.)*

Para Hegel, lo decisivo ahora es ganar un concepto más radical de mundo suprasensible y de su contraposición al fenómeno *(Erscheinung)*. En su pensamiento, se unen las dos formas que hemos mencionado anteriormente: el vacío y la ley categorial. Hegel prosigue pensando estos dos enfoques y va más lejos. El planteamiento del problema que establece parte, una vez más, del pensamiento fundamental de la fuerza. La ley categorial queda desplegada en una multiplicidad de relaciones, como, por ejemplo, en la relación de lo uno y lo múltiple; o bien, como relación de sustancialidad, en sustancia y accidente; o, en cuanto relación de causalidad, en causa y efecto, etcétera. La ley única queda dividida en una multiplicidad de leyes particulares. Hegel pone aquí el siguiente ejemplo: la energía o fuerza eléctrica es negativa y positiva, respectivamente; lo que es homónimo se repele y lo heterónimo se atrae. Este ejemplo tiene el problema de que no es, propiamente, un ejemplo para la ley categorial, es decir, apriórica, sino que representa a lo sumo una analogía. De hecho, esto hace extraordinariamente difícil la comprensión de que Hegel está aquí expresando relaciones aprióricas por medio de relaciones empíricas análogas. Sin embargo, con esto gana también la posibilidad de expresarse con mayor plasticidad. La relación empírica tiene la función de servir de símbolo o analogía. Para el propio Hegel, la división que hemos hecho entre las leyes puramente categoriales y las naturales meramente fácticas no es tan incondicionalmente segura. Ello es así porque en su filosofía especulativa de la naturaleza ha ampliado de un modo extraordinario y –podría parecer– peligroso el ámbito de las estructuras esenciales. No obstante, carece ahora de importancia para nuestro curso del pensar, si entendemos el ejemplo hegeliano limitándolo a una función analógica.

A partir de la electricidad, este tipo particular de fuerza empírica, queremos explicarnos análogamente la esencia de la fuerza en cuanto tal. En la medida en que la fuerza se exterioriza, se escinde en la tensión de dos polos contrapuestos; se divide en un complejo estructural de leyes. Se extiende, se derrama y genera en sí el juego antagónico de fuerzas. Cada fuerza es, en cuanto exteriorizada, una fuerza desdoblada, polar, en tensión dentro

de sí misma, una fuerza que se ha escindido en sí misma. Y sin embargo, es una y la misma fuerza, la electricidad, la que se escinde en positiva y negativa; es uno y el mismo movimiento que se divide en alejamiento y velocidad entendidos como sus dos componentes. Podemos, pues, distinguir entre la fuerza simple y la dividida en sí misma. Empleando el ejemplo análogo, cabe diferenciar entre la electricidad sin más y la electricidad en cada caso positiva o negativa. Según el concepto, la fuerza es una; según el consistir, no obstante, está en cada caso en tensión polar y desdoblada. En la exteriorización, la fuerza, que es simple, resulta ser doble. Pertenece a la esencia de la fuerza el que se diferencie en sí misma. Primero tenemos, por un lado, en la exteriorización la fuerza dividida y diferenciada, en la que los momentos se presentan los unos frente a los otros en forma de diferencias (electricidad positiva y negativa); y, por otro, tenemos la fuerza unida en sí, única, una y simple. Si ahora tratamos de pensar más explícitamente la diferencia entre fenómeno y mundo suprasensible a partir de la fuerza, podemos diferenciar entre la fuerza de ser simple, que permanece en el vacío, esto es, incognoscible, por una parte, y, por otra, la fuerza que se ha exteriorizado, que se ha dividido, que alberga en sí la diferencia, esto es, la ley categorial (que muestra gran número de tensiones antagónicas, tales como sustancia y accidente, causa y efecto, etcétera). ¿Cómo coexisten ambas partes? ¿Cómo se relaciona la indiferencia de la fuerza simple con la diferencia de la fuerza dividida, polar y exteriorizada?

A fin de proseguir con el tratamiento del problema, Hegel retoma un pensamiento que, a primera vista, parece un tanto insignificante. Se refiere a un modo del comportamiento conceptual, el que es propio del entendimiento, a saber, al «explicar». El entendimiento entiende en la medida en que explica. Explicar es, dicho en términos muy generales, remitir los fenómenos a leyes. Entender por qué cae una piedra es la intuición en la ley de caída, entender por qué relampaguea, el conocimiento de la ley de la electricidad. En tales explicaciones, el entendimiento se mueve de la siguiente manera: el acontecimiento individual es tomado como un caso de la ley; en la ley queda subsumido lo

universal de todos los casos particulares, la ley es la regla, el todo estructural de la fuerza exteriorizada y ésta, finalmente, queda remitida a la fuerza simple. Podría uno decir, quizás, en este sentido, que el acontecimiento del relámpago se corresponde con la ley polar de las tensiones eléctricas y que, en esta ley tensional, se expresa la electricidad simple. El entendimiento que entiende y explica lleva a cabo, de esta manera, un entrelazamiento de la fuerza simple y de la fuerza dividida en sí misma. Explicar es una tautología, es decir lo mismo. La fuerza desplegada polarmente es idéntica a la fuerza simple. El entendimiento identifica la indiferencia y la diferencia de la fuerza. Con todo esto, lo que dice es que la fuerza simple y la fuerza exteriorizada y desdoblada son una y la misma. Las diferencia, ciertamente, pero a la vez supera y anula esta distinción. Lo que el entendimiento hace ya en su proceder habitual y razonable, esto es, en su explicar, ha de hacerlo ahora de manera fundamental.

La diferenciación entre fenómeno y mundo suprasensible es el pensamiento ontológico fundamental del entendimiento. Hace esta diferenciación, puesto que piensa el ente como fuerza. Sin embargo, con la mera contraposición de los dos lados del ente, esto es, del que se expone y del que permanece oculto, no se ha pensado aún propiamente el pensamiento sobre el ser del entendimiento. Es preciso pensar propiamente la relación de ambos lados, del mundo suprasensible respecto del fenómeno *(Erscheinung)*. El entendimiento ha de devenir un «explicar» ontológico, ha de pensar el mundo suprasensible en cuanto fundamento del fenómeno *(Erscheinung)*. El mundo suprasensible aparece en el fenómeno *(Erscheinung)*. Es él mismo el que se exterioriza en el fenómeno *(Erscheinung)*. La explicación ontológica también consiste en una tautología: el fenómeno *(Erscheinung)* y el mundo suprasensible son lo mismo. Ambos mundos coinciden, pero no en una simple uniformidad. Antes bien, el entendimiento identifica ahora la indiferencia y la diferencia de la fuerza del ser, la fuerza del ser simple y la dividida polarmente. Con ello, dice que la diferencia entre mundo suprasensible y fenómeno *(Erscheinung)* ha de ser, ciertamente, realizada, pero que también debe ser superada y anulada. El mundo suprasensible pasa a fenómeno y es

en la medida en que dicho tránsito es. El entendimiento piensa la relación de ambos mundos como identidad de lo que no es idéntico. Con ello, el entendimiento deviene «racional». Se trata del primer pensamiento de la razón, que irrumpe así de repente. El entendimiento que, de este modo, llega a la razón, sin embargo, se lo atribuye primero a sí mismo el que aprehende unitariamente la fuerza simple y la fuerza dividida en sí misma. En verdad, aún efectúa la diferencia, pero a continuación la supera y anula. De modo análogo a como la electricidad se exterioriza en la ley de la tensión polar, así también el mundo suprasensible se exterioriza en el encaje estructural de la ley categorial. La ley misma se mostraba, a primera vista, como lo que no cambia. Pues es lo que atraviesa y domina el cambio, la que lo regula. El cambio, así se dice, pertenece a los múltiples casos que caen bajo la ley. En el cambio de los múltiples casos persiste la ley. En el cambio de los muchos acontecimientos eléctricos domina la ley de la tensión polar. Análogamente, en el cambio de los múltiples entes sensibles y que cambian domina la constitución categorial de ser de los mismos. La ley, visto de este modo, no alberga cambio alguno en sí, lo aparta de sí. El cambio solo pertenece a lo fáctico, a los «casos». Sin embargo, la ley sí es un encaje de múltiples relaciones, de diferencias. La ley eléctrica, por ejemplo, es un encaje de la relación en oposición de lo homónimo y lo heterónimo. La ley categorial, a la que nos referimos de forma análoga, alberga una serie de diferencias en sí (sustancia-accidente, causa-efecto, etcétera).

En la medida en que ahora el entendimiento piensa de modo unitario la fuerza dividida estructuralmente, la ley, y la fuerza simple (sin desplegar), lleva el aspecto del propio cambio al mundo de las ideas y categorías, tenido hasta el momento como inmutable. El tranquilo reino de la ley entra en movimiento. Sus diferencias son concebidas en cuanto procedentes de un diferenciar, como diferenciación de la fuerza indiferente. Con ello, se eleva sobre el mundo suprasensible de la ley un segundo mundo suprasensible: aquel en que las diferencias de la ley aún no están presentes, el reino de la fuerza simple, en el que lo desdoblado polarmente aún es uno, lo opuesto está todavía unido y donde su

disputa aún no está exacerbada. Esta posición se corresponde con la filosofía platónica tardía. En ella, el propio reino de las ideas –permanente y alejado de todo cambio– ha entrado de nuevo en movimiento. Las ideas se ponen a fluir. El estar puestas y fijadas las unas frente a las otras, el orden de las ideas, el entero encaje jerárquico se pone en movimiento, puesto que Platón piensa apuntando al Uno, al ser mismo, al *agathon*. Las figuras de ser puras y arquetípicas, las ideas, son concebidas a partir de la configuración del ser. Éste es el sentido de la dialéctica platónica tardía.

El segundo mundo suprasensible, que subyace como fuerza no desplegada a la desplegada, esto es, a la ley categorial, es denominado por Hegel el «mundo invertido» *(verkehrte Welt)*. Lo que en el mundo del ente que aparece está desplegado en el mundo invertido se encuentra sin desplegar. Lo que aquí está diferenciado allí es uno; lo que aquí está contrapuesto allí es unitario. La relación entre fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí ha sido elaborada, liberada de la vaga indeterminación de un mero subyacer, y ha sido concebida como una relación de inversión *(Verkehrung)*. Esto significa un decidido avance en el pensamiento ontológico. El más allá es el más acá invertido. Pero esto no implica ocurrencia arbitraria alguna, sino que viene dado a partir de pensar sobre la naturaleza de la fuerza. La distinción que contrapone el fenómeno *(Erscheinung)* y el mundo suprasensible no es algo, sin más, ante los ojos, como si se tratara de una posesión de la conciencia comprensora del ser. La distinción surge por cuanto pensamos el ente como fuerza, esto es, como algo que se expone, que se exterioriza. En el concepto de fuerza se funda ontológicamente la división entre más acá y más allá. Por tanto, dicha división ha de ser desarrollada, en su sentido propio, en un pensar más profundo sobre la esencia de la fuerza. La fuerza es, en sí, la inversión. La exteriorización, la fuerza que en sí misma está en tensión, encuentra su inversión en la fuerza simple, unificadora y que permanece en sí misma. Hegel denomina como «visión superficial» aquella que permanece en la mera inversión, que piensa el más allá como el más acá invertido. Y es que de ese modo la inversión no está pensada con suficiente resolución. El más allá no es sin más la imagen especular invertida del más acá,

como si ocurriera, dice Hegel visual e irónicamente, que allí fuera dulce lo que aquí es ácido, allí gozo lo que aquí dolor, allí injusticia lo que aquí justicia. El más allá no es un más acá duplicado aunque invertido.

El pensamiento de la inversión ha de tomarse más en serio. La diversidad entre ambos mundos debe ser concebida como el «cambio puro» (120, 97). ¿Qué quiere decir Hegel con este concepto? La fuerza sale de sí misma en la exteriorización, pero aun así no se abandona a sí misma. Se escinde en el juego antagónico de fuerzas en oposición y, sin embargo, es una. La fuerza es un puro diferenciarse-en-sí-mismo. Se duplica, pero lo duplicado no se mantiene absolutamente para sí, sino que lo hace en el ámbito de acción de la fuerza. El más allá del mundo suprasensible ha de ser pensado como el uno, que se diferencia en sí mismo, se duplica y que, sin embargo, permanece uno consigo mismo, que sale de sí mismo y, no obstante, no se pierde nunca a sí mismo, que establece diferencias a la vez que las anula. Ha de ser pensado como lo idéntico a sí mismo que al mismo tiempo se contradice a sí mismo; como el más allá que aparece justo en el más acá. El más allá debe pensarse como lo uno que se derrama en lo múltiple, como lo igual que se vierte en las contradicciones, como lo idéntico que se descompone a sí mismo, como lo homónimo que se repele de sí mismo. Esto suena como una locura. De hecho, se trata de un pensamiento enloquecido. Es el pensamiento fundamental de esa locura llamada filosofía. El mundo suprasensible, esto es, el ente en total, justo en la medida en que no es lo que se nos muestra, lo que se nos aparece, subyace al fenómeno *(Erscheinung)*.

El subyacer es el problema. ¿Se trata solo del vacío de lo desconocido e incognoscible? ¿O podemos pensar este vacío con mayor precisión si intentamos pensarlo a partir de lo que, ante todo, ha posibilitado la distinción entre más acá y más allá, es decir, a partir de la fuerza? La fuerza, en sí misma, es movimiento. Entender el ente como fuerza significa entenderlo como estando en sí mismo en movimiento. El movimiento de la fuerza es la exteriorización de la fuerza. El ente (éste es el planteamiento metafísico decisivo de Hegel) no está parado, no descansa, no

tiene la permanencia y calma de lo siempre-idéntico-a-sí-mismo, sino que es en sí mismo movimiento, es el juego de fuerzas. El movimiento atraviesa y penetra el ente hasta lo más interior. La diferencia pertenece, por tanto, a la naturaleza misma del ser. No es algo que le advenga a un ente desde fuera en comparación con otros. Está anclada en la profundidad más interna del ser. Es diferencia interior; el ser se esencia en el diferenciar, tiene la negatividad en sí mismo. Dado que Hegel aprehende el ser como juego de la fuerza y como movimiento, ha de acoger la nada, la negatividad, en el ser mismo. El ente en sí mismo, el más allá, es entendido como fuerza, como el uno que se duplica, pero cuya duplicación no supone separación en dos partes consistentes en sí mismas. La unidad de lo uno abarca su duplicación interna, y asimismo la supera y anula. Hegel llama a lo uno, a lo que se duplica en sí mismo, lo infinito. El más allá es, de acuerdo con su concepto filosófico verdadero, lo infinito. Con ello, Hegel ha desarrollado el concepto especulativo fundamental en un largo camino de pensar, el camino del examen dialéctico, en el que piensa el ser mismo.

¿El infinito? Este concepto lo utilizamos, en primer término, en un sentido completamente distinto. Operamos con él en cuanto el conocido opuesto a lo finito. Lo finito está en un lado, lo infinito en el otro. Lo infinito tiene para nosotros, por lo general, un determinado significado con un determinado contenido, especialmente en la teología y las matemáticas. Contraponemos el *ens infinitum,* el Dios que es por sí mismo, a las cosas creadas y finitas, al *ens finitum*. Insistimos, así, justo en la insuperable diferencia de los dos modos de ser. El ser infinito de Dios está separado por un abismo de todo ser finito de lo creado, etcétera. En las matemáticas tomamos el concepto de infinito de un modo diferente, por ejemplo, cuando decimos que dos paralelas se cruzan en el infinito, o cuando hablamos de una cantidad infinita. El no-terminar de los procesos de división y reunión, su inacabable continuidad, etcétera, los denominamos frecuentemente, de un modo vago, también lo infinito. El término de Hegel no tiene nada que ver con todas estas maneras de utilizar el concepto de infinito. No se refiere a la infinitud del Dios cristiano ni al infi-

nito matemático, sino únicamente a la infinitud del ser. No como a una ampliación del mundo hasta extensiones inabarcables para la mirada y sin fin. Antes bien, es el movimiento en el que acontece el ser, el movimiento de la «fuerza del ser» *(Seinskraft)*. Con el concepto de infinito, Hegel no piensa en lo contrario a lo finito, sino en la contraposición que a cada momento se supera y anula a sí misma. Lo infinito es para él justo lo que se finitiza, lo que se duplica en lo contrapuesto, y que se reúne de nuevo desde la duplicación. Lo finito está siempre delimitado por otros finitos, tiene en el otro sus límites. Sin embargo, todas las diferencias de lo finito son, fundamentalmente, diferencias superadas, por cuanto todo está abarcado por la unidad del ser, que todo lo porta. Las diferencias en el fenómeno *(Erscheinung)* están superadas fundamentalmente, esto es, en la profundidad interior del ser-en-sí. El pensar habitual del hombre se orienta por estas diferencias fijas y fijadas y conserva su racionabilidad, puesto que se mueve, en cierto modo, de un lado para otro sobre lo fijo y lo solidificado. Permanece cautivo del fenómeno *(Erscheinung)* y solo es capaz de concebir el ente como finito.

Al infinito, en cuanto movimiento de la unidad del mundo suprasensible y del fenómeno *(Erscheinung)*, en cuanto movimiento del exteriorizarse y duplicarse de la fuerza única, lo llama Hegel «... la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal...» (125, 101). Con ello, llega hasta los límites de lo susceptible de ser dicho. El ser es concebido como vida. Esto es en el fondo una metáfora ontológica, pero que viene sugerida a partir de unas razones originarias. La «vida» es, en primer término, el modo de ser que atribuimos únicamente a determinados entes, esto es, a las plantas, los animales, los hombres y los dioses. Así, la «vida» queda limitada a un ámbito de los entes, esto es, a los entes orgánicos en el sentido más amplio. «Vida» es, por lo visto, un concepto más limitado que el de «ser». El ser les es atribuido (también) a aquellas cosas de las que no podemos decir que vivan, por ejemplo, a la materia meramente material. Cuando Hegel concibe el ser como vida, no significa que le atribuya vida a todas las cosas, también a las inertes. Antes bien, la expresión «vida» ahora no se refiere al modo específico de ser de

un ámbito de ser, sino, de modo analógico, a un gobierno *(Walten)* del ser. El ser gobierna, vive, en cuanto se duplica, en la medida en que, como in-finito, se exterioriza en lo finito, «se repele de sí mismo» (124, 100), como dice Hegel ilustrativamente, en cuanto que se fracciona en la multiplicidad de los entes diversamente contrapuestos y, sin embargo, no se pierde como unidad abarcadora. El ser se diferencia en la multiplicidad de los entes y vuelve a recuperar su indiferencia a partir de la diversidad troceada. El ser es lo unido, que se duplica y vuelve a sí desde la duplicación. Está dominado y atravesado por la *philia* y al mismo tiempo también por *neikos*, por el amor y el conflicto.[48] Solo con el concepto de lo infinito y de la vida es como gana Hegel la intuición esencial en la naturaleza de la relación problemática entre el mundo suprasensible y el fenómeno. El fenómeno *(Erscheinung)* es la finitización de lo infinito, pero justo por ello está asimismo siempre superado. Establece diferencias que, en el fondo, no lo son. En la medida en que ahora la conciencia tiene lo infinito como objeto, esto es, en que lo piensa como el verdadero mundo suprasensible, es que piensa la superación de todas las diferencias finitas.

Es es ahora cuando viene el giro sorprendente de Hegel. La conciencia, en su comprensión habitual del ente, está guiada por la concepción de que el ente por ella sabido le es ajeno. Llama a esto ajeno «el objeto». Es lo otro, lo que se presenta desde fuera a la conciencia. La relación de la conciencia con lo por ella sabido termina del lado del objeto y también del lado de la conciencia. El sujeto está contrapuesto al objeto; sujeto y objeto se limitan mutuamente. Son dos términos, dos finitudes, que se diferencian la una de la otra. Sin embargo, si todas las diferencias son en el fondo tales que, al mismo tiempo, no son diferencia alguna, que son, por tanto, superadas, esto es, si todas las finitudes desaparecen en el movimiento de lo infinito y son, por ello, solo momentos que se desvanecen, entonces la diferencia

48 Conceptos de oposición en Empédocles (*cf.* frgm. B 16 y frecuentemente; edición de H. Diels y W. Kranz, I, págs. 314 s.)

entre sujeto y objeto es también una diferencia que debe hacerse desaparecer. El desaparecer de esta diferencia entre sujeto y objeto acontece como la «autoconciencia». Lo sorprendente en este giro hegeliano reside, como ya antes con ocasión de la explicación de la fuerza, en que la ontología del ente se extiende al espacio relacional de conciencia y objeto. El pensamiento de lo infinito se convierte en tema de la superación de la contraposición de sujeto y objeto.

Cómo se da esto en detalle, lo discutiremos aún con brevedad, pero después abandonaremos el comentario estrictamente atenido al texto y pasaremos a una exposición más libre. Queremos intentar traer ante la mirada los conceptos fundamentales y esenciales de Hegel para así exponer el problema de una confrontación con él. Hasta ahora hemos seguido un camino del pensar continuado y riguroso, a saber: la interpretación ontológica del ser en el objeto, que primero era el esto, luego la cosa de las propiedades y después la relación entre fenómeno *(Erscheinung)* y mundo suprasensible. Al final de este camino, desaparece el objeto por completo; la pregunta por el ser entra en otra vía, en la vía de la «autoconciencia». ¿Es éste el camino hacia la libertad? ¿O es el pozo por el que Hegel se despeña, como hiciera una vez Tales de Mileto?

C.
AUTOCONCIENCIA

d)
La verdad de la certeza de sí mismo

15.
Paso de la «conciencia» a la «autoconciencia». Determinación de la autoconciencia. La verdad de la certeza de sí mismo

Estamos ante la tarea de comprender en profundidad el tránsito de Hegel a la autoconciencia. Esta tarea no es sencilla. Se trata aquí de una decisión fundamental de la filosofía hegeliana. Sin embargo, el carácter y el alcance de esta decisión no resultan, en absoluto, evidentes o claros. Todo lo contrario. El paso del Rubicón que ha hecho el pensador permanece en un extraño encubrimiento. Parece como si se tratara únicamente de un ulterior despliegue de las preguntas ya puestas en marcha, de un nuevo nivel del problema, ya presente anteriormente. Con el concepto de infinito, Hegel ha pensado el objeto hasta el final. El ente que sale al encuentro como objeto había perdido, en el

examen de los pensamientos sobre el ser que lo portan, su independencia, su estar limitado y su fija finitud. En el camino de este pensar verdaderamente aniquilador, no solo se ha tornado caduco el objeto de los sentidos, no solo se han vuelto nulos lo coloreado, lo duro, la tierra firme y el derroche de luz del cielo, sino que también el objeto determinado por el pensamiento y expuesto en el pensar; la cosa se ha disuelto en el torbellino de las contradicciones. Lo finito en cuanto tal fue reconocido como atravesado y dominado por la «diferencia interna», fue tomado como la finitización de lo infinito que se supera y anula a sí misma. La dialéctica ha aniquilado el objeto y ha puesto ante la mirada lo infinito. En el pensar dialéctico, la vida natural ha perdido su suelo; la experiencia que ha tenido es negativa. No solo ha experimentado la nulidad de determinados entes, sino la negatividad en cuanto tal, la caducidad de todas las cosas finitas, su estar dominadas y atravesadas por la nada. La nada misma quedaba en ello concebida como un poder que habita en el ser.

La experiencia negativa del camino del pensar hecho hasta el momento es ahora interpretada positivamente por Hegel. Justo en la medida en que la vida natural pierde el objeto es que gana su libertad. Se deshace de las ataduras que lo vinculaban con el ente compareciente. Hasta el momento estaba ligado a él, atado a él, dependía de él. Tenía su vida adherida al objeto, en el trato con él. En todo estaba referido al objeto. La desaparición del objeto le proporciona a la vida (hasta entonces atada al objeto) la libertad, la transforma en «autoconciencia». Ahora bien, ¿qué significa este desaparecer del objeto? ¿Realmente ya no está el objeto? ¿El pensamiento lo ha suprimido? El mundo real y efectivo, las cosas aprehensibles, ¿se dejan descartar y aniquilar por el pensamiento? ¿Qué es eso de descartar por el pensamiento? Por lo visto, no se trata de aquel que constituye una mera ilusión de la fantasía del pensamiento. Así como podemos imaginar un sueño, inventar un ideal, también podemos descartar con el pensamiento la miseria de lo que existe ante los ojos. Pero esto no nos sirve para nada. El pensar se queda así sin fuerza alguna. En la inexorable realidad efectiva, nada cambia. El pensar dialéctico está muy lejos de un mero desear que el mundo

real y efectivo sea descartado. No se plantea ningún sueño pensante frente a la realidad *(Realität)*, ningún ideal filosófico frente a la cruda realidad efectiva *(Wirklichkeit)*. La dialéctica no puede ni quiere suprimir el mundo existente, las cosas reales y efecivas. También «después» del transcurrir del examen ontológico, nuestros sentidos siguen captando la apariencia coloreada del mundo, nos vienen al encuentro cosas con propiedades, etcétera. Todo sigue siendo como antes (según el contenido fáctico), pero también todo ahora es distinto a como era anteriormente. Antes considerábamos el esto sensible, la cosa, como el «ente». Nuestro concepto del ser estaba sin desarrollar ni desplegar, sin examinar. La dialéctica es únicamente la pregunta por el ser. Es el pensar que busca el ser. Es el pensar que viene incitado por la inspiración, por la «llamada» del ser, y que no reconoce a éste ya simplemente en lo que se nos ofrece a primera vista. La dialéctica no aniquila el mundo de las cosas, aniquila la pretensión de ser de aquél. El ente que viene al encuentro en las múltiples formas de la oposición no es aún el propio ser para el pensar que busca el ser. Ha de ir más allá de estas formas, sobrepasar el ámbito del objeto.

Hegel sobrepasa el objeto en dirección a la autoconciencia. Él mismo denomina este paso un punto de viraje *(Wendungspunkt)*. El sentido de este viraje constituye para nosotros un problema. ¿Por qué vía va ahora la cuestión del ser? Para encontrar aquí la respuesta correcta, hemos de aclararnos antes qué es lo que Hegel entiende por «autoconciencia». ¿Se efectúa ahora un paso hacia otro ámbito? ¿Un paso, por ejemplo, desde el ámbito del objeto, en cuanto mundo exterior, hacia la autoconciencia como mundo interior? ¿Desde la cosa hacia el hombre? Resulta unilateral, y correcto solo en un sentido restringido, que se diga que Hegel abandona el camino de la ontología que ha seguido hasta el momento, la cual había expuesto la cuestión del ser ateniéndose al ser del objeto. Esta vía se torna ahora cuestionable en su conjunto. Sin embargo, no queda por ello abandonada y simplemente dejada de lado. Hegel no se limita a pasar a otro asunto, sino que llega a esto otro justo en una interpretación de la vía vigente hasta el momento. El comportamiento de la con-

ciencia, para la cual lo verdadero era algo ajeno (a saber, el objeto), queda ahora transparente en virtud de la autoconciencia. En otras palabras: la conciencia ligada al objeto y atada a éste es, ella misma, una forma, desconocida para sí misma, de la autoconciencia. Por tanto, es con el paso a la autoconciencia como Hegel interpreta propiamente el camino que su pensar ha seguido hasta el momento. La vía no es abandonada, sino elevada, repetida de una manera nueva, elevada. Éste es el aspecto fundamental. Hegel no renuncia a la ontología de la cosa a favor de una ontología del sí mismo. Antes bien, indica que las dos son lo mismo.

Recapitulemos de manera breve cómo efectúa Hegel el tránsito. El esbozo del objeto se había perfilado finalmente en la relación del interior de la cosa con el fenómeno *(Erscheinung)*. El interior se daba entonces como el dominio de la fuerza que se derramaba en el fenómeno *(Erscheinung)* y allí se extendía. La fuerza del ser tiene la contradicción interna en sí misma, es lo que se duplica a sí mismo y que vuelve a recuperarse a sí mismo a partir de la duplicación, construye diferencias y las supera y anula. En cuanto es este movimiento del construir y superar diferencias, esta fuerza es la vida, y vida infinita. El interior de la cosa, el corazón del mundo, fue pensado como el juego sin descanso que el ser mismo juega en el poner las cosas finitas y en su superación, en el construir y el destruir, en el dejar ser y el aniquilar. A partir de la cosa, en el minucioso pensar dialéctico de su concepción del ser, Hegel llegó al concepto de lo infinito. La cosa, sin embargo, es lo otro que se presenta frente a la conciencia. Sujeto y objeto se limitan el uno al otro y, en relación el uno con el otro, son, cada uno de ellos, finitos. Están diferenciados y la diferencia de ambos lados es, en cuanto diferencia entre dos finitudes, ella misma una diferencia finita. Pero las diferencias finitas son, en su conjunto, tales que «en el fondo», esto es, en la profundidad de lo infinito, están superadas. Lo infinito, que destella en la vía de la mirada hacia la pregunta ontológica por el objeto, fuerza la superación del objeto, ya que el objeto mismo es algo finito puesto. El objeto se ha superado a sí mismo en la medida en que ha vuelto sobre sí, en que se ha reflejado y reflexionado en sí mismo, en que ha revelado, tras su limitación, como

su «interior» el ser infinito y limitante. El objeto que así va hacia el fondo manifiesta ahora la misma estructura que la autoconciencia. Coinciden.

La ilación de pensamientos de Hegel resulta aquí especialmente difícil, puesto que se oculta tras una aparente facilidad para la comprensión. Podría pensarse que Hegel emplea una argumentación plausible. Algo así como esto: el objeto se ha convertido en lo infinito. Con ello, en el fondo todas las diferencias han sido superadas; son nulas. Y por tanto, también la diferencia entre objeto *(Gegenstand)* y saber, entre objeto *(Objekt)* y sujeto. Pareciera que se trata de la aplicación de una regla general a un caso particular. Desde esta óptica, sin embargo, no se hace presente lo decisivo del pensamiento hegeliano. En el pensar de la infinitud acontece ya el paso a la autoconciencia; dicho con más precisión: acontece el nacimiento de la autoconciencia, se reconoce el yo en la cosa, el sujeto en el objeto. La conciencia, con ello, pasa a ser para-sí en sentido propio, se encuentra a sí misma en la cosa, encuentra su propia infinitud en la infinitud en la que el objeto ha desaparecido para ella. Esto requiere de una explicación más detenida.

«Autoconciencia»: este título es entendido por Hegel en un sentido completamente propio de él, que a primera vista se contrapone en gran medida al uso habitual de la palabra. Nuestro trato común con esta expresión se refiere al hábito natural de la complicidad con la propia vida. No nos limitamos a vivir la vida a la luz del día, no vivimos solo abiertos al inmediato tumulto de las cosas, no vivimos como el ganado en los pastos, esto es, aturdidos. Sabemos de nuestra vida, nos comportamos respecto de ella, nos tenemos bajo la luz de una comprensión de nosotros, sabemos de nuestra procedencia de un pasado y sabemos sobre nuestro futuro. Nos vemos a nosotros mismos, por decirlo así, en el obrar de nuestra vida, somos nuestro propios testigos y cómplices; y de esta complicidad no nos vamos a librar aunque nos queramos deshacer de ella, cuando busquemos anestesia o distracción. La complicidad del hombre con su propia efectuación de la vida no precisa del carácter de la expresa preocupación por sí mismo, del cuidado de la salud del alma, o, en otra forma to-

davía, de la curiosidad teórica por sí misma. No necesita ser un autodeshilachamiento psicológico ni una vanidosa autoproyección especular. La mayor parte de las veces, la complicidad queda enteramente inexpresa. Cuando se hace expresa, la denominamos reflexión *(Reflexion)*. En ese caso, decimos que dejamos el estilo característico de la existencia *(Dasein)* habitual. Nos ocupamos entonces de nosotros mismos, actualizamos la autoconciencia. Nos destacamos como yoes en cada caso para nosotros mismos. Nos encontramos con nosotros mismos. Ciertamente, en ello entendemos que se trata del mismo yo que antes estaba sabido de forma inexpresa que ahora lo es expresamente. Sabemos que no es la reflexión la que primero descubre el yo. Éste es cosabido antes de todo dirigirse temáticamente a él, es un presupuesto primordial de todo saber. También el saber enteramente entregado al objeto parte desde el yo hacia el objeto. Es, pues, siempre el rayo de la mirada del yo el que se adhiere a los objetos. La autoconciencia, en la comprensión habitual de la palabra, ya está presente en todo saber, es un presupuesto para todo saber objetivo. Nunca ocurre que, por decirlo así, primero esté ahí el saber del objeto y luego, mediante un volver o replegarse en sí mismo, el saber de sí mismo del yo. Más bien, el saber de sí mismo del yo viene dado con todas las relaciones del saber, acompaña todo comportarse respecto de las cosas. La autoconciencia es, pues, como tal, una condición para encontrarse con los objetos. Los objetos solo pueden presentarse ante un yo, solamente pueden aparecer como lo ajeno ante uno que sabe de sí mismo.

La autoconciencia, pues, es un hecho primario completamente elemental que pertenece ya a todo saber. Hasta la mera certeza sensible conoce ya la complicidad del yo consigo mismo. El mismo Hegel ya resaltó esta estructura en la interpretación de la certeza sensible, cuando decía: «Yo éste sabe esto». Por tanto, la autoconciencia ya siempre está ahí. Es lo contrapuesto al objeto. En el saber, el yo se pone frente a lo sabido. El saber objetivo existe y solo puede existir para una autoconciencia. Kant, en la doctrina de la «apercepción trascendental» había interpretado el saber de sí del yo como condición de la posibilidad del

conocimiento del ente que nos viene al encuentro como objeto y fue en este «punto más alto»[49] (como él decía), donde tomó apoyo para su filosofía trascendental.

¿Sigue, pues, Hegel, las huellas de Kant cuando abandona la vía de la interpretación ontológica del objeto y pasa a la autoconciencia? No. Y es que Hegel tiene un concepto de autoconciencia fundamentalmente diferente. Lo resumimos en forma de tesis. El concepto hegeliano de autoconciencia no se refiere al co-saber, ya siempre dado, del yo que está consigo mismo en la efectuación de su vida. Tampoco se refiere a la reflexión expresa en cuanto el acto a través del cual el yo se vuelve objeto. Por último, tampoco se refiere a la autoconciencia en el sentido de la «apercepción trascendental» de Kant. No se refiere al yo-pienso que ha de poder acompañar todas mis representaciones. La autoconciencia está concebida como una autoconciencia ya existente. Y precisamente en esta autoconciencia dada se distingue el yo en cada caso de su objeto, se opone a él, se pone del lado contrario, es lo subjetivo frente a lo objetivo. Pero justo con el paso a la autoconciencia, como dijimos al principio, ha de desaparecer la diferencia entre sujeto y objeto *(Objekt)*, entre conciencia y objeto *(Gegenstand)*. Entonces, esta desaparición, ¿no supondría una disolución de la autoconciencia, un sumergirse del yo en la niebla de una indeterminada unidad? Cuando el yo se conoce como el sí mismo, se distingue explícitamente de lo ajeno del objeto. El término de Hegel tiene, pues, un sentido distinto. «Autoconsciente» no es para él el yo cuando está cabe sí en el sentido habitual y familiar, cuando solo sabe de sí mismo, en la contraposición con lo ajeno. Al contrario, la autoconciencia se da para Hegel cuando ella cae en la cuenta de que se conoce a sí misma en lo ajeno, esto es, cuando se gana a sí misma a partir de una autoenajenación *(Selbstentfremdung)* o, al menos, cuando advierte una autoenajenación.

49 *Kritik der reinen Vernunft*, «Transzendentale Analytik», 1. Abteilung, 1. Buch, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt, § 16 (nota a B 133). [*Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pág. 110, n. 61]

El concepto hegeliano de autoconciencia está ligado al concepto contrapuesto de la autoenajenación. La esencia de la autoconciencia no reside para Hegel en el simple relacionarse-consigo-mismo, sino en el venir-a-sí desde un estar-fuera-de-sí, en el ganarse-de-nuevo-a-sí-mismo desde un estar perdido. Este pensamiento se vuelve un motivo central que atraviesa toda su filosofía. Pero su efecto ha ido incluso mucho más allá. Para Feuerbach, la esencia de la religión consiste en un conocimiento falso de sí mismo, en una falsa trascendencia. Según él, el hombre proyecta fuera de sí su propia esencia en la imagen del Dios para adorarlo. Dios no sería sino el hombre exteriorizado. Sería entonces cuestión de volver a superar y anular la enajenación *(Entfremdung)*, para reconocer al hombre mismo en aquello que éste, hasta el momento, había proyectado fuera de sí como su Dios. «... éste es el valor que tiene el hombre y éste es el valor que tiene su Dios. *La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo.*»[50] De una manera diferente a Feuerbach concibe Marx la autoenajenación del hombre, a saber, como su objetualización *(Vergegenständlichung)*[51] en cuanto mercancía en el proceso histórico-mundial de la formación *(Bildung)* del proletariado. Y también para él es cuestión de llevar al hombre de nuevo al autoconocimiento de su esencia mediante la superación de la enajenación en la que se ha perdido. Finalmente, en Nietzsche, este pensamiento alcanza un rango particular, que va mucho más allá del llano librepensamiento de Feuerbach. El hombre está enajenado de sí mismo en la medida en que se ha perdido en la sumisión a los valores que son en-sí. Los valores le vienen al encuentro como algo ajeno

50 L. Feuerbach, «Das Wesen des Christentums», en *Sämtliche Werke*, editadas por W. Bolin y F. Jodl, vol. VI, pág. 15. [*Cf. La sencia del cristianismo*, traducción de José L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995. *(N. del T.)*]

51 *Cf.* Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, traducción de J. F. Yvars, Barcelona, Península, pág. 44. *(N. del T.)*

que se le ha impuesto. Solo cuando se descubre como el creador de todas las tablas de valores, cuando revela la fuente oculta de la valoración desde la «óptica de la vida» es como se conoce a sí mismo: «... Toda la belleza y sublimidad que le hemos prestado a las cosas y a las quimeras quiero yo... exigirla de vuelta como propiedad y producto del hombre, y reclamarlo como el más bello ornamento y la más bella apología del mismo... Esto no es ninguna "carencia de sí mismo" como la de quien admira y venera y no sabe, ni quiere saber, que crea lo que admira».[52] Nietzsche trató de ganar la autoconciencia del hombre en el superhombre. El superhombre es el hombre que se comprende a sí mismo, el que llega a la autoconciencia de su esencia hasta entonces oculta y que, con ello, se recupera desde una situación de pérdida y enajenación. El motivo hegeliano actúa en Feuerbach, Marx y Nietzsche en un modo ya desvirtuado y determina el insalvable subjetivismo del pensamiento de ellos tres. Pero justo en la simplificación es donde la estructura del motivo del pensamiento se deja aprehender de entrada más fácilmente. La autoconciencia no es siempre algo ya disponible y existente, sino que surge a través del acto fundamental de la intuición. Solo en cuanto tiene lugar el reconocerse en el otro y en lo ajeno se conforma la autoconciencia.

En Hegel este pensamiento de la enajenación no se ha convertido aún en un motivo antropológico, como ocurre en sus epígonos, sino que se sitúa todavía dentro de las preguntas fundamentales vivas de la filosofía. La ontología orientada según la cosa y el objeto se convierte en ontología por la vía de la autoconciencia. Hegel repite la pregunta por el ser en un nivel superior del problema. Pero igual que antes el objeto para él no era todavía el ser, ahora tampoco lo es la autoconciencia. En el objeto viene conjuntamente comprendido en cada caso ya el ser, de una manera en el esto, de otra en la cosa, de todavía otra en la relación entre fenómeno y mundo suprasensible y ahora de un

52 F. Nietzsche, «Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft», aforismo 352, en WW XII (=II/4), Leipzig, ^{3}1919, pág. 170.

modo diferente, muy diferente, en la autoconciencia. Es imprescindible que retengamos esto para no caer en el error de la mayor parte de las interpretaciones de Hegel, que no ven otra cosa en su obra que una metafísica dogmática que equipara al sujeto, al espíritu, a la razón, con el ser.

Volvemos a la pregunta inicial. ¿Qué entiende Hegel por «autoconciencia»? La delimitación negativa respecto del uso habitual en que se habla de la autoconciencia lo ha puesto más difícil aún. ¿Desde qué enajenación ha de recuperarse la conciencia? Desde aquella actitud fundamental según la cual la conciencia se encuentra referida al objeto, atada a él, y, en cuanto sí-mismo, se limita a colocarse frente a él. El estar-pendiente-del-objeto, el estar entregado a lo ajeno, el estar perdido a las cosas ha de mostrarse como una enajenación. La actitud fundamental, por tanto, ha de mostrarse como un modo como la conciencia está cabe lo suyo sin conocerlo. La conciencia está en el ámbito ajeno, que no es penetrado con la mirada. Lo verdadero sale al encuentro en la forma de lo otro, del objeto. La verdad no está en su «reino patrio». Solo cuando el objeto se supera a sí mismo con la entrada en escena de lo infinito, solo cuando se muestra en el examen dialéctico que el pensamiento del ser del objeto va, en sí mismo, más allá de sí, solo en el declinar del objeto llega la verdad a su «reino patrio», en palabras de Hegel. Pero este declinar del objeto es, al mismo tiempo, también el declinar de la autoconciencia en el sentido habitual del término; y es que ésta no era sino el opuesto subjetivo del objeto. De una manera exagerada, podemos decir que solo en el declinar de lo que habitualmente referimos como autoconciencia es donde adviene el nacimiento de la verdadera autoconciencia. El objeto finito y la autoconciencia finita se desvanecen cuando surge lo infinito en la vía de la cuestión del ser. El acceso a la exposición de Hegel del concepto de autoconciencia es tan extraordinariamente difícil porque él intenta «facilitárnoslo», porque quiere construirnos un puente, poner un modelo a nuestra disposición.

Este modelo, sin embargo, es el de la autoconciencia en el sentido habitual del término. Con ello, la diferencia fundamental, que previamente hemos elaborado, queda oculta en un prin-

cipio. La estructura general de la autoconciencia es caracterizada como tal por Hegel del siguiente modo: «*Yo me distingo de mí mismo*, y *en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto*» (128, 103). Esto suena simple y obvio. En el saber-de-sí, el yo es el sabedor y lo sabido, está diferenciado, pero sabe, sin embargo, que el sabedor y lo sabido coinciden. Cuando el yo se relaciona consigo mismo, establece así una diferencia y, simultáneamente, la supera y anula. En ello, el obrar del yo tiene la particular constitución que habíamos reconocido en lo infinito, a saber, el establecimiento y la superación de diferencias, un diferenciar lo que no ha de diferenciarse y el abandono, de nuevo, de las diferencias. Pero este llamativo obrar únicamente es propio de la conciencia del yo cuando se refiere a sí misma. Y es diferente en la relación con los objetos ajenos al yo; allí es el establecimiento de diferencias (el sujeto frente al objeto), que habitualmente no supera y anula. Hegel extrae, pues, un momento de la autoconciencia en sentido habitual (el referirse a sí misma) y toma este aspecto como la representación modélica que ha de «facilitarnos» el acceso a la autoconciencia in-finita. Esto alberga grandes peligros. Ante todo, el modelo falla en el lugar decisivo. Cuando yo me sé a mí mismo y con ello me diferencio de mí mismo, cuando diferencio el sabedor de lo sabido, entonces esta distinción *(Unterschiedenheit)*[53] queda de entrada bajo una luz que muestra ambos términos como idénticos. La diferencia no ha llegado aquí, en ningún momento, a ser una diferencia efectiva en toda su crudeza y, por tanto, tampoco puede ser el autoconocimiento en otro. Pero es justo éste el rasgo decisivo del que depende todo; la autoconciencia es el encontrarse en lo ajeno, es el reconocerse en lo diferente. A lo que quiere llegar Hegel es al

53 *Cf.* Alexandre Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pleyade, págs. 37-38; la referencia está tomada del trabajo de posgrado de Felipe Berrios, *Heidegger y la experiencia radical. El escape de lo ente y la fuga del tiempo*, Universidad de Chile, agosto de 2010, págs. 4 y 5. Disponible en la sección Alumnos (trabajos) de http://cristobalholzapfel.cl *(N. del T)*.

autoconocimiento de la conciencia en el objeto. Esta contraposición no ha de ser meramente superada y desaparecer sin más; antes bien, debe ser llevada a «identidad». La conciencia ha de encontrase a sí misma en el objeto ajeno, debe venir a sí en el elemento, diferente, de la objetividad. O planteado desde otro enfoque: tiene que comprender el objeto como su propia autoenajenación, ha de reconocer cómo se ha perdido a sí misma en él.

El tránsito de la conciencia a la autoconciencia, este paso desde la primera a la segunda sección principal de la *Fenomenología del espíritu*, no es ningún cambio de temática. Bajo el título «autoconciencia» tiene lugar la interpretación de la conciencia que lleva a un avance. La conciencia deviene transparente en su atadura al objeto y desaparece la calidad de ajeno que la cautivaba. Esto quiere decir que la conciencia aturdida por el objeto, que cree en la calidad de ajeno de éste y que se entrega a ella es, ya, la autoconciencia, pero en una figura en la que aún no conoce su verdadera esencia, en la que es ajena a sí misma, donde no sabe que se encuentra a sí misma en los objetos con que se topa. El pensamiento que parece subyacer a la concepción hegeliana de la autoconciencia puede parecernos un tema fundamental de la especulación mística. Vivimos a cada instante en el mundo de una manera curiosa, a saber, el ente nos es familiar y, al mismo tiempo, inquietante *(unheimlich)*, conocido y desconocido a una; es ajeno a nosotros y, sin embargo, nos encontramos en esta calidad de ajeno del mundo de una manera particularmente familiar, como en nuestra morada *(heimisch)*. Ahora bien, ¿no es un viejo pensamiento del género humano, según el cual todo es, en el fondo, uno, y la calidad de ajeno y la separación entre los entes es solo una apariencia nula, el que nos cierra el paso a la mirada en la común profundidad de la vida? *Tat twam asi*, eso eres tú, dice la antiquísima sabiduría de la India de aquello que se nos aparece como lo ajeno y lo otro. Nosotros mismos somos lo que se halla detrás del velo de Sais. Pero lo que piensa Hegel no es una mera expresión de una disposición afectiva fundamental de tipo místico, en la que la calidad de ajeno de las cosas desaparezca en un indeterminado sentimiento de unidad total. No renuncia al pensar y se arroja en brazos de la profunda inspira-

ción. Y por tanto, el paso a la autoconciencia es efectuado de manera pensante.

Hegel empieza la exposición de la autoconciencia, en primer término, de una manera formal. Al principio, por eso, tiene poco de satisfactoria; no se ve tan fácilmente, en un primer momento, cuál es el significado fundamental de su caracterización. Ante todo, echamos en falta la indicación de la diferencia entre la autoconciencia habitual, finita, y la in-finita. Hegel parte del modelo de la autoconciencia finita. Aquí coinciden verdad y certeza. ¿Qué significa esta distinción? En los modos de la conciencia anteriormente considerados, en la certeza sensible, en la percepción, etcétera, lo verdadero, esto es, lo propiamente ente, era para nosotros algo distinto al saber. El problema del examen era, en cada caso, si la idea del saber se correspondía con la del ser; y vimos que allí se abría una diferencia y escisión que, aparentemente, no podía cerrarse. En la incongruencia entre la idea del ser y la del saber tenía la dialéctica su motor interno, que llevaba más allá de todas las formas de la objetividad finita.

Un dilema como éste no puede darse ahora, al parecer, en la autoconciencia. Pues lo verdadero en el autoconocimiento es también lo mismo que lleva a cabo este conocimiento. Ciertamente, se da la diferencia, a saber, la del yo cognoscente y el yo conocido. Empero, como son lo mismo, verdad y certeza aquí han de coincidir. Y así es como Hegel titula el primer capítulo de la sección «Autoconciencia»: «La verdad de la certeza de sí mismo». El yo ya no se las tiene que ver con lo ajeno, sino únicamente consigo mismo. Esto reside en la pura esencia de la autoconciencia. Estas determinaciones las hemos de retener en lo fundamental. Pero no nos está permitido interpretarlas del modo al que somos tan propensos someramente. Justo no quiere decir que el yo se vuelva únicamente hacia sí mismo, que retire la mirada del mundo que le es ajeno, que se contraiga en su estrecho ámbito y no piense ya más allá de éste. Hegel no quiere fundar la filosofía en la estrechez de la autoconciencia meramente formal, no quiere afincarla en la angosta región de de la subjetividad aislada. Al contrario. Primero hemos de aprender a entender lo que este yo es. ¿Es posible que se las vea consigo mismo tam-

bién e incluso justo cuando piensa los objetos y el corazón de las cosas? ¿Se trata acaso de comprender el yo que contiene mundo, ese que es el mundo entero, que se ha perdido y que está enajenado en la máscara del objeto ajeno? En otras palabras, ¿vale comprender el yo infinito como la autoconciencia verdadera, la cual justamente padece en su alma cuando no obtiene el mundo entero? En efecto. Hegel no se refiere a la ingenuidad de que la verdad y la certeza coincidan en la mera reflexión subjetiva. Lo que era la verdad del ente ajeno al yo ha de presentarse como momento de la autoconciencia infinita, como su certeza. La autoconciencia ha de hacerse transparente como la totalidad de todas las cosas. Que esto no signifique ninguna subjetivación del cosmos, su remisión a la existencia puntual en el seno del yo aislado, es algo que, de entrada, puede resultarnos difícil de aceptar. El yo solo se las tiene que ver consigo mismo. ¿No está con ello limitado a sí mismo? Pero la proposición de Hegel no apunta al yo que se opone a las cosas y los objetos y se separa de ellos, que se abre o se cierra frente a los mismos. La autoconciencia es aquella certeza en la que el yo se encuentra en la cosa misma y se descubre allí. La dialéctica de la conciencia objetiva llevó, empezando por la certeza sensible, a una imbricación cada vez mayor de lo subjetivo y lo objetivo y alcanzó su culminación cuando sobre el fondo más íntimo de la cosa llegó a nuestro encuentro lo infinito. En el pensar lo infinito desapareció la contraposición de sujeto y objeto como miembros finitos de la relación cognoscitiva finita. Surgió la autoconciencia. Pero esto fue solo el principio. La autoconciencia tiene ante sí el largo camino de confirmarse como la verdad de las cosas; ha de descubrirse a sí misma en ellas y exponerse allí. Solo ahora se ha abierto la posibilidad de un camino como éste. Sobre esto dice Hegel: «La conciencia solo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacía el día espiritual del presente» (140, 113).

α.
Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre; libertad de la autoconciencia; estoicismo y escepticismo

16.
Los momentos de la autoconciencia: apetencia – vida. La autoconciencia para otra autoconciencia: reconocimiento – lucha – señorío/servidumbre – libertad – estoicismo, escepticismo

La enseñanza hegeliana sobre la autoconciencia, en el conjunto de la *Fenomenología del espíritu*, no solo tiene el significado decisivo del paso desde la interpretación ontológica del objeto hacia la vía interrogativa del sujeto, sino también el de ser propiamente la apertura del acontecer fundamental. Es esta enseñanza la que finalmente trae el advenimiento del espíritu, su aparecer. Por ello, todo el hincapié que hagamos en esta enseñanza es poco. Los temas fundamentales de Hegel se amontonan y apremian aquí con ímpetu inaudito. Quien esté provisto de la capacidad para experimentar el dramatismo de las ideas no podrá dejar de sentir una profunda conmoción al leer estas páginas. Ciertamente, no se trata, en modo alguno, de una lectura fácil. Lo que en primer término destaca es una particular trans-

formación del lenguaje de Hegel. Se apoya, más que antes, en metáforas e imágenes. Ciertamente, no renuncia al abstracto lenguaje conceptual, pero toma ímpetu sirviéndose de parábolas que casi adquieren vida propia. Es como si la tensión pensante no pudiera llegar ya a expresarse de manera exhaustiva en el concepto. Hegel, que contemplaba como su primer cometido espiritual el de vindicar de nuevo el concepto para la filosofía en contraposición frente a una filosofía romántica del sentimiento, entra, a partir de la sección «autoconciencia», en un lenguaje cuya atmósfera está cargada de una acrecentada excitación espiritual, donde relampaguean vivencias originarias tras los más difíciles giros del pensamiento. Aquí se halla en el umbral al giro encaminado a enunciar su experiencia fundamental del ser. Desde tiempos inmemoriales, es propio de la filosofía el que tantee sus últimas proposiciones en el lenguaje del mito, de la parábola, de la palabra poética. Con la discusión del tema de la «autoconciencia», se inicia en Hegel esa íntima interpenetración del pensamiento abstracto con el símil cargado de expresividad, que es lo que da lugar al particular hechizo de esta obra. Esto es de entrada solo una afirmación. ¿Reside la razón de todo esto, finalmente, en que Hegel, con la explicación de la autoconciencia, entra en el ámbito patrio del ser-ahí existente *(des existierenden Daseins)*, en que pone ante su mirada el campo de la libertad humana? Esta pregunta no se puede responder afirmativamente de un modo unívoco. Hegel no transita, sin más, desde las cosas exteriores hacia el hombre mismo. No cambia la temática. La ontología de la cosa ha llevado, en sí misma, a la figura de la pregunta por el ser que arranca a partir de la autoconciencia.

Estamos caracterizando el concepto hegeliano de autoconciencia. Hegel da primero un concepto previo *(Vorbegriff)*. De él derivamos tres elementos: 1. La autoconciencia es, según su estructura formal, la unidad de los diferenciados yo y «me» *(mich)*; yo me sé a mí mismo; en el saber de sí yo soy objeto para mí mismo; me tengo diferenciado de mí mismo y con todo me sé uno en este estar diferenciado; 2. La autoconciencia, cuando no la tomamos meramente según la estructura formal que podemos prever inmediatamente en la conciencia dada del yo, no es algo

dado; no está siempre ya como algo existente ante los ojos, sino que ha surgido como el resultado del largo camino dialéctico de pensamiento en el que se ha pensado hasta el final el objeto, la cosa. La autoconciencia solo surge en la experiencia ontológica de la in-finitud. En la medida en que el ente sea experimentado en figuras finitas, el yo permanecerá como lo contrapuesto al objeto y tan finito como éste. Solo en la desaparición de la contraposición de sujeto y objeto es donde surge la autoconciencia en el modo como el yo se reconoce a sí mismo en la cosa. 3. La autoconciencia en el sentido de Hegel es, esencialmente, un encontrarse en lo ajeno, es la superación de una autoenajenación. La autoconciencia tiene lugar como un acontecer, que representa un contraataque frente a un olvido que nos envuelve en general; tiene lugar como una anamnesis, un rememorar que no solo nos recuerda los arquetipos (las ideas) de las cosas, como hacía la anamnesis platónica, sino que nos evoca también a nosotros mismos a partir de las cosas. Frente a un *lethe* más profundo, ha de ser ganada la *a-letheia* de la autoconciencia. La producción de la autoconciencia, pues, es un camino y un movimiento que prosigue la dialéctica de la primera sección, que Hegel encabezó con el título de «Conciencia». Es este movimiento el que vamos a tratar de meditar en sus grandes líneas fundamentales.

Hegel conecta directamente con la dialéctica recorrida hasta el momento. El objeto se ha hundido de cara a la conciencia: ha perdido la autonomía de su contundente consistir, su independiente calidad de ajeno, en la que se ha afirmado frente a la conciencia como el esto, como la cosa, etcétera. Está suprimido en esa coincidencia de objeto y sujeto que trajo consigo el surgimiento de lo infinito. «Hundimiento» no significa, empero, un mero desaparecer; el mundo sensible y extenso sigue ahí. Está la multiplicidad de las cosas y, del otro lado, el suponer *(Meinen)* y el representar *(Vorstellen)*. Pero el ser ya no se aloja más ahí, ha surgido tras todas las finitudes como lo infinito mismo. La conciencia del mundo objetivo se muestra ahora como un momento de la autoconciencia. Lo es en el modo de la fascinación por el objeto, es la autoconciencia enajenada de sí misma, que a partir de ahora queda patente como la no-esencia *(Unwe-*

sen). La esencia de la autoconciencia es la de ser cabe sí *(bei sich)* y no cabe otra cosa *(bei Anderem)*. Tiene la tendencia fundamental de producirse a sí misma, de recuperarse de su estar aturdida por el objeto.

La autoconciencia acontece como el venir-a-sí-mismo *(Zu-sich-Kommen)* y, por tanto, como movimiento. Hegel caracteriza este movimiento como apetencia *(Begierde)*. Esto es de una importancia fundamental. Estamos acostumbrados a ver en la apetencia un sordo e impulsivo afán, propio de las funciones vitales, pero no a tomarla como un comportamiento espiritual. Habitualmente, diferenciamos entre facultades cognoscitivas, desiderativas y volitivas. Consideramos el conocimiento y la voluntad los modos como nos atestamos como seres espirituales, mientras que la apetencia pertenece a la inferior naturaleza animal, de la que no nos podemos librar. Hegel está muy alejado de esta psicología simple. La autoconciencia es apetencia, está dominada por un ímpetu, por un instinto originario. Es el instinto del propio espíritu a buscarse a sí mismo. Y es que aún no es lo que puede ser; está marcado por una falta, una carencia, un fallo. Sufre por su finitud, hasta que alcance su verdadera infinitud. En lo más interior del espíritu, pues, gobierna el *eros*, la fundamental potencia demónica de la vida.

Con la expresión «apetencia» *(Begierde)*, Hegel ofrece la primera caracterización de la autoconciencia medida según los parámetros de la existencia humana. El saber en el que el yo se sabe a sí mismo tiene el carácter fundamental del la apetencia. Hegel determina esta avidez, de una manera muy reveladora, como el ímpetu del yo en pos de sí mismo y la negación de lo objetivo apetecido. Y no se trata para él de dos momentos aislados, sino que son originariamente uno. Con esto, proyecta una mirada de una profundidad inaudita. La apetencia en pos de algo no es meramente la tendencia a querer tener algo, sino también la tendencia a apropiárselo, a aniquilarlo en su autonomía. La apetencia es la voluntad de poder del yo que se afirma a sí mismo, es el afán en pos de sí mismo aniquilando el no-yo. En todo goce, el gozar en sentido propio reside en la aniquilación de lo contrapuesto, en su asimilación y apropiación. Esto no es di-

cho *expressis verbis* por Hegel, pero viene dado como consecuencia inexpresa de su interpretación de la apetencia. En la medida en que la autoconciencia es apetencia, es también el ímpetu de venir a sí misma mediante la aniquilación, esto es, la asimilación y apropiación del entero mundo objetivo. La autoconciencia se halla, de entrada, dividida en dos figuras referidas la una a la otra: la conciencia respecto del ente objetivo y el mero saber de sí mismo. Estas dos figuras no se encuentran, empero, sin más la una junto a la otra, están en un movimiento contrapuesto la una respecto de la otra, el cual constituye el contenido propio de la historia dialéctica de la autoconciencia.

Sabemos ahora que la conciencia referida al objeto, para la cual lo verdadero es algo ajeno, no tiene ya al objeto sencillo e ingenuo ante sí, no ya el esto sensible o la simple cosa de las propiedades. Sabemos que tras la figura finita del objeto ha surgido la vida infinita. El objeto no es ningún «estado», no es nada estable y quieto, sino algo movido en sí mismo, algo «vivo»; es la vida total que todo lo inunda y que solo aparece en figuras finitas. Hegel ofrece, de una manera concisa, una mirada esencial a esta vida total. La define así: «La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta» (136, 109); la describe mediante la metáfora de lo fluido. Lo fluido es lo que por todas partes está vinculando unitariamente y que, ciertamente, asume figuras, pero que desde todas las formas vuelve a fluir hacia la unidad sin forma. Como el mar tiene las olas, formaciones fugaces que se disipan enseguida, así también la vida total es lo uno que todo lo abarca, en lo que todas las diferencias se suprimen y anulan. No en vano, el pensamiento más antiguo de Occidente, que piensa lo originario, el *arché*, de todos los entes, se orienta al agua. Tales aprehende el fundamento originario de todas las cosas en el símbolo del agua. Pero la vida total no es la mera ausencia de diferencias, no es la noche en la que todos los gatos son pardos, sino que está, ella misma, gobernada y atravesada por la tendencia a diferenciarse en sí misma. La diferencia se alberga en ella misma como «la potencia portentosa

de lo negativo» (29, 25). Su naturaleza consiste en duplicarse, en manifestarse en figuras. Como, sin embargo, estas figuras son auto-delimitaciones de lo no delimitado, tienen la inquietud de lo carente de límites en sí y deben disolverse de nuevo. La vida es aquel «delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez», como dice Hegel en el «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu* (39, 32). En el texto que ahora nos ocupa, Hegel expresa este mismo pensamiento de la siguiente manera: «La sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros» (137 s., 110). La vida total es, al mismo tiempo, formación y disolución de figuras. Es el proceso de la vida, el de construir y destruir, y este proceso es un ciclo. En esta determinación especulativa de la vida total están contenidos ya todos los rasgos esenciales del «concepto dionisiaco de la vida» de Nietzsche. Hegel y Nietzsche repiten aquí la experiencia fundamental de Heráclito. Hegel llama a la vida el «género simple» (138, 110).

Esta expresión requiere de una explicación. No significa que Hegel conciba la vida como un género, como uno entre otros, algo así como el género del ser vivo junto al de las cosas inertes. El género, en el modo como Hegel emplea aquí la expresión, no es ningún concepto regional, no es el género supremo de un ámbito del ente. En sentido estricto, se sirve aquí de una analogía. Así como las cosas singulares son agrupadas en el concepto universal, también todas las cosas que son, todas las figuras finitas, lo son en lo infinito, en el flujo omniabarcante de la vida. El concepto universal, sin embargo, lo abarca todo de tal manera que se omite la singularidad, se hace abstracción de ella; la agrupación es así algo abstracto. Frente a ello, la agrupación de todas las cosas en la vida infinita no es algo «meramente pensado y abstracto», sino algo efectivo y real; es una universalidad concreta, acoge todas las cosas en su seno, pero no en la independencia de su figura, sino en la superación de ésta. Lo que en el concepto universal meramente abstracto es la inofensiva operación de hacer caso omiso en el pensamiento de la singularidad fáctica, aquí

(esto es, en la dimensión del concepto absoluto de la vida) es el dolor del declinar y de la aniquilación de todas las cosas finitas. La vida total es el género, empero, aún en otro profundo sentido: no solo es lo omniabarcante, que alberga en sí todo lo finito y limitado, también es lo que da el género, el principio que engendra y alumbra, que saca todos los entes de sí y los llama de vuelta a sí. El objeto, en la experiencia dialéctica de la primera sección de la *Fenomenología del espíritu*, se ha transformado en el género simple de la vida, esto es, tras el objeto finito se ha alzado el objeto infinito, la vida. La vida, sin embargo, es en sí el género simple. No lo es para sí, sino para la conciencia. La esencia de la conciencia, no obstante, como decíamos antes, es la «autoconciencia». Y es que la conciencia referida al objeto, la que está cautivada por él, es una figura de la autoconciencia que aún no se conoce a sí misma. Es autoconciencia en el modo de la autoenajenación. A través de este no conocerse a sí misma es como se ha diferenciado y separado de la otra figura de la autoconciencia, del formal saberse a sí mismo. Ahora bien, la historia propia de la autoconciencia consiste en llevar a estas dos figuras, mutuamente ajenas, al reconocimiento de su esencia unitaria. Éste es el camino desde la autoconciencia a la razón, a la primera manifestación del espíritu.

Hegel repite ahora con la autoconciencia el mismo movimiento que ha llevado a cabo hace un momento con el concepto de la vida. Las dos figuras, que manifiestan la tensión en la autoconciencia y cuya unidad esencial ha de ponerse de relieve, no son ya superadas y liberadas de su independencia la una frente a la otra por el mero hecho de que nos remitamos a la unidad meramente formal de la autoconciencia, a la tautología vacía del yo = yo. Antes bien, ambas figuras se reafirman obstinadamente la una frente a la otra, y en el endurecimiento con el que se afirman reside el peso del problema. El yo que está entregado a la infinita riqueza del mundo y que está inmerso en ella no puede ser absorbido tan inmediatamente por el yo autoconsciente. Está vinculado en todos sus nexos con el mundo y entretejido en él. Hegel comienza la exposición de la historia dialéctica de la autoconciencia con la decidida contraposición de las dos figu-

ras de la autoconciencia, la que está apegada al mundo y la que se contrapone a él. En virtud de esta división surge la apetencia. La autoconciencia quiere producirse, es avidez de sí misma y es, por otro lado, el ímpetu de aniquilar el objeto al que está atado el yo aturdido por el objeto. Esta apetencia de llegar a ser uno mismo podría satisfacerse en la superación de la figura de la conciencia cautiva del objeto. Pero esta satisfacción tiene el carácter del ganarse a sí mismo a partir del desgarro. La unidad de la autoconciencia no es el estado bienaventurado de una paz sin lucha en la que todas las disonancias quedan disueltas; más bien (y esto tiene para Hegel un significado decisivo) es una consonancia que procede de las disonancias.

La unidad de la autoconciencia verdadera ha de conseguirse a través de la lucha, en la lucha mutua de las figuras autónomas de la conciencia. La disputa de esta pugna es la historia de la autoconciencia. El hecho de que la autoconciencia se divida esencialmente en dos figuras fundamentales quiere decir que la unidad de la autoconciencia contiene una duplicidad interna. Solo hay autoconciencia para otra autoconciencia. Éste es el rasgo característico más peculiar en el concepto de Hegel. La autoconciencia está en sí misma duplicada, no solo de un modo fáctico y contingente. Ha de ser así: la autoconciencia verdadera solo puede establecerse a partir del desgarro de dos autoconciencias. En primer término, Hegel despliega la contraposición de ambas figuras. Y esto tiene lugar en la forma metafórica en la que habla aquí de las dos figuras, como si se tratara de dos personas separadas. Personaliza y deja que las figuras fundamentales de la autoconciencia disputen su lucha en la metáfora de dos personas independientes. Sin embargo, esto no es únicamente un modo amable e ingenioso de simbolizar, de forma plástica, difíciles caminos del pensamiento. Es mucho más. El símil tiene casi el rango de un símbolo. Hegel enuncia aquí cosas decisivas sobre la relación entre personas, sobre el señorío y la servidumbre, sobre el goce y el trabajo. En el uso de las metáforas, a la vez esclarece las mismas. En el símil de las dos personas, Hegel concibe la relación de las dos figuras fundamentales de la autoconciencia: el mero saber de sí mismo y el hallarse

cautivado en la entrega al objeto. Las personas no son, sin más, las unas para las otras como si fueran meras cosas. Tienen, en cada caso, en sí mismas, su mutuo ser-la-una-para-la-otra. No se limitan a ser la una para la otra, sino que también se relacionan con su relación mutua. Una persona es en la medida en que se sabe reconocida por la otra. A la piedra que veo mi ser persona le es indiferente. Yo y piedra no se relacionan mutuamente. Pero el yo y el tú sí que toman en cada caso al otro como otro yo, sí lo reconocen. El reconocimiento a partir de la referencia mutua de las personas toma la forma, por ejemplo, del rol social. La «indiferencia» que los hombres pueden mostrar frente a sus congéneres en el día a día, y del que hacen gala la mayor parte de las veces, no es sino un modo negativo del reconocimiento. La autoconciencia de la persona es el reconocimiento mutuo a través de los otros, las dos «se *reconocen* como *reconociéndose mutuamente*» (143, 115).

El reconocimiento mutuo entre las dos figuras fundamentales de la autoconciencia consiste ahora en un reconocimiento mutuo de la desigualdad de su relación. Una de las figuras es la autoconciencia que ya sabe de sí misma, la otra es la que no se conoce, la que se ha perdido. Se han separado en una diferencia que se caracteriza como la lucha mutua de ambas por la autoafirmación. Una está cautiva del objeto, la otra estaba cabe sí, pero todavía no como si hubiera venido a sí en lo ajeno. Crear la unidad de estas figuras que se repelen y obstinan mutuamente es la tarea propia de la realización efectiva de la autoconciencia verdadera. La relación contrapuesta de las dos es, como dice Hegel, una lucha. «El comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte» (144, 116).

Como consecuencia de esta lucha, las dos figuras de la autoconciencia están en una situación de desigualdad. Una de estas figuras es la autoconciencia independiente, que solo es para sí, la otra es la conciencia sujeta, a la cual lo verdadero sigue siéndole exterior y que está encadenada al objeto. A la primera Hegel la llama el señor, a la segunda el siervo. Para el señor el ser objetivo es solo lo negativo, aquello con lo que ha tenido la ex-

periencia dialéctica; para el siervo, sin embargo, el mundo objetivo sigue teniendo significado real *(real)*, aún está inmerso en él. Hegel empieza ahora con una interpretación grandiosa de la relación, en sí misma en movimiento, entre señorío y servidumbre. Esta relación no es estática, no permanece quieta, sino que se invierte en sí misma. Dicho con el lenguaje de la metáfora: el señor es el poder independiente, que se afirma en la negación de todo lo demás; en este negar gana su puro ser-para-sí, pero con su negar no desaparece lo negado, éste aún se encuentra ahí, como algo vigente para el siervo. El siervo es el siervo del señor. A través del siervo es como el señor se relaciona con lo que, en realidad, ha negado. Hegel simboliza esto mediante el goce. El goce es la amortización, la anulación, la aniquilación del ente ajeno. Esto le resulta fácil y liviano al señor, puesto que es el siervo el que le ofrece los frutos de su trabajo para su goce. Y es que la relación del siervo respecto de la realidad efectiva independiente del mundo objetivo no resulta liviana, como le ocurre al señor, no es marcada por el goce ni está del todo exenta de experiencias tocantes a lo duro de lo real y efectivo, sino que es la difícil relación del trabajo. Solo a través del trabajo del siervo se hace posible el goce para el señor, a saber, la liviana, demasiado liviana, negación de la realidad efectiva independiente y el autogoce de su ser-para-sí. Ciertamente, el siervo es también una forma determinada de la autoconciencia; por tanto, también él ha de buscar la negación del objeto. Pero la negación servil es impotente, no puede superar del todo el ser independiente del objeto, solo puede transformarlo, esto es, trabajar con él y elaborarlo. Con ello, Hegel tiene el primer punto de partida para una determinación esencial del trabajo: el trabajo es el intento de superar la naturaleza independiente, es el poder del sin-poder humano sobre ella. Mediante del trabajo del siervo, la libertad del señor, que nada en el goce, permanece mediatamente referida a la realidad efectiva que no ha sido superada. El siervo es el siervo del señor, su hacer, de forma mediata, el hacer del señor; la libertad, en la que el señor está, no es ninguna libertad incondicionada, está mediada por el hacer del siervo. El señor, con su libertad, depende de que el siervo

haga el trabajo. El señor puede negar totalmente con facilidad porque el siervo efectúa la negación más dificultosa y parcial. El señor, pues, en cierto modo, al ser dependiente del siervo y depender, en su libertad, de su servidumbre, es el siervo del siervo. El señorío se invierte a sí mismo en servidumbre. Y ahora Hegel muestra esta inversión también para la servidumbre. La servidumbre sabe también del señorío. Primero lo ve de manera objetiva, desde fuera, esto es, lo ve en el señor. La visión del señor proporciona y media ya la posibilidad de la libertad. Además, la servidumbre tiene ya experiencias tras de sí, en las que el siervo había experimentado el miedo y la preocupación por sí mismo. No solo vive en el miedo al señor, sino, más aún, en el miedo al señor absoluto, a la muerte. El siervo, dice Hegel, se ha vuelto tal porque ha antepuesto la vida a la libertad. Se ha sometido al señor por miedo al señor al que todo lo finito le está absolutamente sometido: la muerte. «... la ha hecho temblar en sí misma [a la conciencia] y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo» (148, 119).[54] Ha experimentado el espanto de la infinitud en su miedo a la muerte y, en ello, ha sentido el libre ser-para-sí ya en sí mismo.

Sin embargo, mayormente, el siervo experimenta su propio ser-para-sí justo en lo que parece ser el sello de la servidumbre, esto es, en el trabajo. El goce del señor tiene un carácter meramente fugaz; ésta es ya la experiencia de los antiguos sobre la *hedone*. El goce consume su objeto, lo aniquila y, con ello, se aniquila a sí mismo. El goce no va más allá de la naturaleza efímera de su consumación. Por el contrario, el trabajo, que no consume ni aniquila, sino que solo transforma, tiene en la permanencia de las obras de su actividad *(Werkgebilde)* una existencia que permanece. El trabajo, dice Hegel –y, con ello, da una determinación enteramente esencial–, es apetencia cohibida. La apetencia sin freno es el goce. Una vida que solo vive para el goce, que todo lo consume de inmediato, que no renuncia a un goce presente para posibilitar un goce más elevado, que

54 El añadido entre corchetes es nuestro. *(N. del T.)*

no previene todo lo necesario, que no crea herramientas de trabajo, ni se provee de existencias, etcétera, es una vida que en modo alguno es humana. El animal es inocente en el goce inmediato y, por lo demás, la naturaleza lo ha provisto con el instinto de guardar miel para los días sin flores. Pero el hombre que no trabaja solo tiene una libertad inauténtica, puesto que hay otros que lo hacen por él. El trabajo es una exteriorización del hombre que permanece transparente para él. El hombre se pone a sí mismo en las obras de su actividad y tiene en ellas la permanencia de su acción. El trabajo es formación, no solo en la medida en que transfigura el ente existente ante los ojos, en que lo forma, sino en la medida en que la vida formadora, en ello, se hace a sí misma objetiva.

En este curso del pensar, Hegel ofrece, de una forma extremadamente condensada, una interpretación filosófica de unas relaciones humanas fundamentales. Lo que dice aquí sobre el trabajo, el goce, el señorío y la servidumbre ha tomado una significación histórica universal. Toda su filosofía social está ya aquí presente en germen. Pero todo esto tiene solo el carácter de metáforas. Hegel no está tratando aquí con problemas de filosofía social, sino con el problema ontológico de la autoconciencia. Expone la interna historia dialéctica de dicho problema mediante el símil del señor y el siervo. El peligro que aquí suscita Hegel con su forma metafórica de hablar es el de que, en ocasiones, el símil impide que la mirada lo penetre hasta hallar aquello que en realidad debe expresar. Las dos figuras fundamentales de la autoconciencia, el puro saber de sí (el señor) y el saber cautivo del objeto (el siervo) no pueden, simplemente, ser llevados a una unificación inofensiva, por el mero hecho de que su diferencia fuera conducida sin más a desaparecer. Antes bien, el señor ha de reconocerse, justamente, en el siervo, y viceversa. El siervo ha de quedar esclarecido como el ser-fuera-de-sí del señor. La igualdad e identidad de señor y siervo parece quedar ya alcanzada para la autoconciencia cuando ésta piensa la experiencia dialéctica que había tenido con el objeto. Éste era, en un primer momento, un sólido y aprehensible objeto de los sentidos, que se podía apresar, ver, oír. Estaba simplemente ahí,

impenetrable en su facticidad. La conciencia no tenía sino que llegar a él y aprehenderlo. Pero la conciencia referida al objeto se iba desprendiendo cada vez más del objeto e iba viendo y penetrando en el velo sensible en el que el ente se situaba frente a él. Cuando, finalmente, encontró de nuevo el concepto en la cosa misma, se había convertido en pensar. Hegel no determina el pensar como lo hacemos nosotros en el uso cotidiano de la palabra, a saber, como un tener algunas ocurrencias facultativas acerca de las cosas. El pensar es aquella relación con los entes que vienen a nuestro encuentro en cuanto objetos que desgarra el velo sensible y halla la cosa misma como puro concepto. Hegel dice: «*pensar* se llama... [al] comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí*» (151 s., 122), o «Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en *conceptos*...» (152, 122). Por ende, cuando la conciencia del objeto (el siervo) se ha convertido en conciencia pensante, entonces se le desmorona también el carácter ajeno del objeto. El concepto en la cosa y el concepto en el entendimiento pensante son lo mismo.

El pensar (así entendido) le trae la libertad al siervo. Ya no está encadenado a otro diferente a él. Este nivel de la libertad del pensar lo ve Hegel realizado efectivamente en el estoicismo. A partir de ello, ofrece una grandiosa interpretación de los estoicos. Pero la libertad estoica, en la que la contraposición entre señor y siervo aparece únicamente como carente de esencia, no es aún la verdadera posición y producción de la autoconciencia una, que une a sus dos figuras. El estoicismo es, para Hegel, solo el concepto, pero no aún la realización *(Realisierung)* de la libertad del pensamiento.

El escepticismo es un intento de hacer efectivamente real la libertad del pensamiento. No es solo una manifestación histórica, sino una esencial posibilidad fundamental del filosofar. Es la primera e inmediata praxis de la libertad del pensamiento. El pensar aparece en el escepticismo como el obrar negativo que libera al hombre de toda confianza en el ser de las cosas y que lo pone en la libertad vacía. Al igual que con el estoicismo, tampoco la filosofía escéptica logra la producción de la autoconciencia.

La contraposición en la autoconciencia aún no está puesta en claro. No se reparte ya entre dos figuras aisladas la una de la otra, que se contraponen como señor y siervo. Más bien, la autoconciencia, en el recorrido por la filosofía estoica y escéptica, vive la amarga experiencia de ser una autoconciencia que es una, pero que en sí misma está desgarrada y duplicada.

Hegel denomina a esta forma la «conciencia desventurada». Es su interpretación de la finitud humana. Hemos de someter esta desventura a una explicitación más precisa. No se trata, en modo alguno, de una desventura que nos golpee, que sea meramente fáctica y evitable. La desventura de la «conciencia desventurada» es la desventura esencial del hombre. De su calamidad emerge también para Hegel el acicate más profundo de todo filosofar. Es la melancolía de la existencia *(Dasein)*, el río Estigia, negro como la noche, en cuya orilla habitan no solo los poetas y pensadores, sino todos nosotros, los hombres enteramente normales y corrientes. Hegel aprehende este temple vital con las siguientes palabras: «La conciencia de la vida, de su ser allí *(Dasein)* y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que solo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad» (160, 129).

β)
La conciencia desventurada

17.
Finitud de la comprensión humana del ser y la conciencia desventurada

En la exposición de la conciencia desventurada, Hegel ofrece una decisiva interpretación de la finitud humana. Toca con ello un tema que afecta a nuestro tiempo de forma muy singular y apremiante. La pregunta por el hombre parece ser hoy, de todas, la más merecedora de ser planteada. Hemos perdido el asegurado saber sobre nosotros, nos hemos caído de todas las explicaciones tradicionales sobre el sentido de la existencia *(Dasein)*, hemos vivido experiencias inquietantes con nosotros mismos. ¿Qué es el hombre? ¿*Imago Dei*, o un animal de rapiña? ¿Un ser vivo cualquiera y sin importancia en el cosmos, o el único lugar donde acontece la verdad? Por boca de muchos se declama hoy el *pathos* de la finitud, se acentúan la caducidad del hombre, la insuficiencia de su razón y la limitación de su poder, y se hace un llamamiento a la humildad ante lo no investigable, a la aceptación trágica del fracaso. El ingreso explícito en la finitud de nuestra existencia *(Dasein)* se ha convertido en un temple vital muy habitual. Y este carácter habitual tiene la sospechosa tendencia a hacerse superficial. En su sentimiento que no penetra nada, el hombre desilusionado de nuestro tiempo disfruta de su nihilista conciencia de la existencia. Sin embargo, allí donde, en

nuestro presente, la filosofía está alerta y obrando, la finitud de la existencia *(Dasein)* humana no está manifiesta solo en el sombrío temple de ánimo que acepta el hecho bruto, sino también en el pensar que intenta concebir la finitud como un problema. El concepto hegeliano de finitud puede convertirse en punto de partida de una confrontación explícita con él.

En primer lugar, se trata de hacernos presente su concepto. Nos preguntamos: ¿en qué contexto aparece en Hegel el problema de la finitud? No aparece en el curso de una inmediata explicación de la existencia humana. Más bien, aparece en el curso del despliegue del problema general del ser en cuanto tal. El filósofo plantea el problema del ser en la *Fenomenología del espíritu*, como sabemos, de una forma particular. Lo que sea el ser es algo que no inquiere de tal manera que, por decirlo así, aborde la cuestión directamente, sino que lo hace dando un rodeo, de tal manera que interroga al ente por su propio ser. El ente nos viene al encuentro en la polaridad del sujeto y el objeto. Esto quiere decir que el encuentro de entes tiene lugar en una situación finita. El yo que experiencia tiene en el objeto experienciado lo que lo limita, y viceversa. En el experienciar los objetos, el yo mismo es finito, como también lo es el objeto para él. Ambas finitudes solo son la una por medio de la otra lo que son. Están mutuamente ligadas, se completan para formar un todo. La pregunta de Hegel por el ser arranca a partir del objeto finito de un saber finito: el objeto sensible. Lo que importa en la interpretación de este objeto sensible es el modo como éste es. «En» él, el ser es en cuanto mero y simple «es», no desplegado, como mera existencia ante los ojos de lo individual sensible. La reflexión filosófica se convierte en explicación dialéctica de este ser simple y sencillo. Se muestra, con ello, que lo singular, según es mentado, es en verdad un universal. El suponer sensible resulta así llevado más allá de sí y deviene percepción. Como tal percepción, se refiere a la cosa de las múltiples propiedades. En esta cosa, entendemos «ser» como el peculiar conjunto de singularidad y universalidad. El examen dialéctico da así lugar al pensamiento categorial fundamental de la fuerza como el esbozo del ser-cosa. La cosa es fuerza y, con ello, está dividida entre una

esencia interior y una exteriorización. El renovado examen de esta representación del ser conduce, como hemos visto, a la superación de la división entre saber y objeto. Tras el objeto finito se muestra la vida in-finita, el juego de ser de la fuerza. Lo finito en cuanto tal no desaparece, sino que, por decirlo así, se ha tornado transparente y permite que la mirada lo penetre y descubra lo infinito presente en él. Y es que, en efecto, todo lo finito queda ahora concebido como finitización de lo infinito. La vida de lo infinito es duplicarse en sí misma, poner finitudes y volver a superarlas. En la medida en que el saber se dirige ahora propiamente a lo infinito, ha superado y anulado ella misma su contraposición con el objeto. Con el objeto finito cae también el correlativo yo finito. Pero este caer ha de ser entendido adecuadamente. No quiere decir que con el pensar lo infinito, esto es, con el pensar la vida, ha desaparecido sin más todo lo finito. Sigue estando ahí, pero en un modo penetrado por la mirada. Se ha vuelto transparente, es comprendido como figura en la que lo infinito se finitiza. La figura queda con ello desprovista de lo fijo y definitivo, ella es el modo como lo propiamente-ente, la vida, «aparece» y se manifiesta. Lo finito se ha convertido en la manifestación de lo infinito.

Esta intuición y esta consideración sobre el tránsito a lo infinito señala el paso a la autoconciencia. Como sabemos, el concepto hegeliano de la autoconciencia tiene poco que ver con la expresión habitual. No se refiere al mero saber que el yo tiene de sí, sino al reconocerse a sí mismo del yo en la calidad de ajeno del objeto. El yo ha de reencontrase justo en lo que, por lo general, considera lo otro, lo ajeno, el no-yo. El yo ha de reconocerse en la cosa para llegar a ser verdaderamente autoconciencia. Esto significa que la autoconciencia no es ningún estado dado en el que ya estemos siempre en cada caso. No obstante, tampoco es ningún estado que alcancemos en un momento dado para descansar en él. No tenemos la autoconciencia (en sentido hegeliano) como un conocimiento alcanzado de una vez para siempre. Al contrario, la autoconciencia es para Hegel realmente una historia. Es la historia del descenso de la conciencia finita, para la que el objeto es algo ajeno, y es la historia del

ascenso de la unidad in-finita de todas las finitudes hasta el momento contrapuestas.

Con la sección «autoconciencia», el problema del ser en Hegel entra en un estadio decisivo. Esta sección es el verdadero centro de la obra. Esto a menudo es ignorado. No es que solo las partes en que, finalmente, queda determinado el saber absoluto resulten decisivas. Es en la doctrina de la autoconciencia donde se sitúan las decisiones fundamentales de la filosofía hegeliana. Esto puede sonar, a primera vista, como una afirmación arbitraria. Pero el transitar atento y meditante a través de la doctrina hegeliana de la autoconciencia permite reconocer que aquí se trata del problema fundamental de la relación entre lo finito y lo infinito, sobre el que se basa toda la filosofía de Hegel. Ahora bien, ¿en qué sentido la pregunta por la relación de lo finito con lo infinito es el problema de la autoconciencia? Esto es extraño e incomprensible solo en la medida en que nos atenemos al concepto habitual de autoconciencia y con ello se entiende el modo como el yo se sabe a sí mismo, como está referido reflexivamente a sí mismo. El yo se sabe entonces como el yo limitado, que se mantiene apartado frente a todo lo que él no es. O bien: se sabe a sí mismo en un distinguirse a sí mismo de todo no-yo. La autoconciencia, en sentido habitual, separa pues al yo frente a todo otro ente, lo circunscribe en lo que le es propio, en lo que lo aísla frente a lo ajeno a él. Mas el concepto de autoconciencia de Hegel se refiere justo a lo contrario. El yo ha de reconocerse en todo lo que, por lo general, considera como no perteneciente a él. ¿No significa esto –podría preguntarse ahora– una ampliación sin sentido del yo, que abarca el mundo entero en él, que se hincha de una manera fantasiosa y desborda sus límites? Esta formulación de la pregunta, ¿no supone un mero sinsentido, un desvarío del pensamiento? Así sería si Hegel pretendiera el absurdo intento de hacer del yo el único ente y degradar al mundo entero a una mera formación del yo. Así sería si Hegel mantuviera al yo en su determinabilidad finita, en el modo como lo conocemos en primer término, para introducir en él, de manera apretada, todo lo que es. Pero un yo tan absurdamente ampliado no es sino un «tonel» de finitudes, él mismo permanece finito, solo que atiborrado de cosas finitas.

Hegel gana el acceso a la autoconciencia, sin embargo, como hemos visto, solo con la consideración y la mirada en la «vida», esto es, con la mirada en la infinita profundidad del ser que engendra a los múltiples entes desde sí y los reasume en sí mismo. Es solo cuando, en el examen dialéctico, detrás del objeto aparece al alcance de la vista la vida infinita cuando puede caerse la división que separa al yo del hombre. El yo finito y el objeto finito pierden los dos su independencia fijada que tienen el uno frente al otro y devienen transparentes como figuras de la vida infinita. Es de máxima significación que Hegel exponga el concepto de lo infinito primero en la ontología de la cosa, dialécticamente conducida. Pues la vida infinita precisamente no se aprehende partiendo del hombre, como quizá podría pensarse, sino mediante un radical pensar-hasta-el-final del ente, de la cosa, de la sustancia. Y solo entonces es cuando el concepto alcanzado de lo infinito se aplica también a la relación cognoscente del yo con la cosa; ésta se presenta como una forma de relación de dos finitudes. Y solo tras la superación de las fijaciones finitas de objeto y yo, que se limitan mutuamente, es como puede llegarse al descubrimiento de la infinitud interior del yo. El yo que se lleva a autoconciencia es el yo infinito, que contempla todo ente y toda figura finita de sí mismo como finitizaciones de sí mismo. Éste es el enfoque de principio de Hegel. El yo se reconoce en la cosa, no como un yo finito que esté contrapuesto a la cosa, sino por cuanto se abre paso hasta llegar a la certeza «de ser toda verdad» y «de ser toda realidad *(Realität)*», según lo formula Hegel (175 y 176, 143 y 144). Esto, empero, es su fórmula para el yo que ha devenido razón. La filosofia hegeliana ha quedado expuesta al grave malentendido según el cual ocurre que, en nuestro autor, el subjetivismo ha sido llevado a un extremo hiperbólico. Esto es, cuando menos, una cuestión que hay que plantearse. ¿Surge esta impresión tal vez por el hecho de que nosotros, cautivados por el modo natural de expresión, siempre tergiversamos lo que Hegel dice sobre el «yo», la razón, etcétera, en el sentido de un yo finito y una razón finita? Quizás lo que él caracteriza como yo infinito es, en último término, justamente el ser absorbido del yo finito por la razón que gobierna y atraviesa el mundo.

Hemos expuesto la historia de la autoconciencia en sus rasgos principales. Hegel parte de la distinción de dos yoes, que solo conjuntamente han de formar la autoconciencia: por un lado, el puro saber de sí y, por otro, el saber del ente objetivo, esto es, el saber sumergido en la riqueza del mundo y que en ella se ha perdido. O también, el señor y el siervo. El puro saber de sí es solo un momento dependiente de la conciencia del siervo. Tiene su independencia frente al mundo únicamente mediante el siervo que le presta servicio y que está bajo el dominio también de las cosas en las que trabaja con gran esfuerzo. La autoconciencia es, en primer término, la lucha entre señor y siervo, entre la independencia que ha de sostenerse frente al mundo y el entregarse a ella. Esta lucha no puede decidirse de tal modo que un momento salga victorioso, puesto que cada uno tiene en el otro justo el elemento de su consistir. Lo que importa ahora no es sostener la independencia solo frente al mundo, sino dentro de él, unir al señor y al siervo real y efectivamente. El estoicismo lo intenta: aprehende la nulidad de todas las relaciones sensibles y establece la autoconciencia como puro pensar. Esto significa que, en el puro pensar, desaparece la dependencia de la conciencia respecto del ente objetivo, puesto que éste no es ya tomado como esto singular que es sensible, sino como el concepto solo encubierto por lo sensible. El ente es en sí mismo concepto, ésta es la tesis ontológica fundamental del estoicismo, y es, por tanto, de la misma esencia que mi pensar. En el pensar, yo soy verdaderamente libre porque no soy ya dependiente de algo ajeno. Pensando, la autoconciencia está realizada, según parece. El concepto pensante se reconoce a sí mismo como el concepto que es, también, la esencia de la cosa misma. Pero esta posición estoica es, en el fondo, abstracta. Ciertamente, genera la autoconciencia en el pensar, pero deja fuera de consideración todas las demás relaciones. Se limita a negar lo sensible y permanece parada en la negación. No es capaz de aprehender lo singular en su singularidad. Para la razón estoica solo vale lo universal. El estoicismo efectúa, pues, la autoconciencia únicamente de un modo «universal». El escepticismo, por el contrario, intenta hacer presente la autoconciencia de una manera más verdadera: se halla

sacudido por el juego antagónico de lo universal y lo singular. Se esfuerza por encontrar el yo no solo en la esencia universal de las cosas, sino también en lo singular. Pero en ello queda desconcertado por la singularidad contingente. Ve una división entre lo universal en cuanto lo inmutable y lo singular en cuanto el desconcertante cambio de lo contingente.

Lo que el escepticismo se esfuerza por unir y no logra hacerlo, a saber, la contradicción de lo inmutable y lo mutable, es lo que experimenta ahora la conciencia desgarrada, que quiere llegar a ser autoconciencia, como su desventura: en esta situación, es conciencia desventurada. Con ello, hemos mostrado el contexto general en el que se sitúa la pregunta de Hegel por la finitud del hombre. Dicho de forma muy contundente: el concepto hegeliano de la finitud es expuesto en el intento de sobrepasar, justamente, la finitud. Sale a la vista en el momento en el que ha de irse más allá de ella. Este enfoque puede parecernos sospechoso. ¿Queda aprehendida originariamente la esencia de la finitud cuando es tomada como algo de lo que podemos librarnos, que podamos alejar de nosotros? ¿Es entonces todavía una cosa severa e inquietante? ¿No se vuelve, en un sentido último, inocua? ¿Nos pertenece, por tanto, solo como un estado transitorio? ¿Es una desventura para la que hay una salida? De hecho, éste es un reproche que se le ha hecho a Hegel. Se dice de él que no habría llegado a una experiencia efectivamente real de la finitud humana; la finitud hegeliana sería solo una infinitud no enteramente transparente a sí misma. Una filosofía, empero, que se piense de antemano erróneamente en lo infinito como en su patria y que se crea de manera equivocada libre de las limitaciones de la finitud es una filosofía que desconoce por completo la seriedad de la existencia *(Dasein)* y las auténticas preguntas. En el fondo, todo estaría ya resuelto. Partir aparentemente de lo finito sería solo el truco metódico del pensar absoluto. Con esta polémica, que le niega a Hegel la seriedad existencial, se puede muy bien causar impacto en un tiempo en que el discurso existencial se ha convertido en un peligro del pensar filosófico. Pero permanece la pregunta de si con ello quedan aprehendidos los pensamientos hegelianos.

No puede negarse que para Hegel la desventura de la conciencia tiene una naturaleza transitoria, pero el tipo de transitoriedad requiere de una meditación cuidadosa. No significa algo así como que el hombre se encuentre por un tiempo en esta desventura, que pueda liberarse, mediante el esfuerzo del pensar, de esta desventura. Antes bien, el hombre se encuentra esencialmente en esta desventura; es su situación fundamental. Si esto es así, entonces supuestamente no puede salir jamás de esta desventura. Pero en Hegel, el movimiento dialéctico del pensar sí que lleva a una salida de la desventura. Esto es, al parecer, una flagrante contradicción. Mas la contradicción persiste únicamente mientras presupongamos que es el hombre quien sale de la conciencia desventurada. ¿Es tan seguro que el hombre permanezca como el sujeto permanente de todas las experiencias dialécticas que Hegel describe en el proceso por niveles desde la conciencia sensible hasta el saber absoluto? Dejamos abierta la pregunta.

¿Cómo caracteriza Hegel la conciencia desventurada? No ofrece análisis alguno de una constitución estática, sino que, aquí también, expone una historia del pensar. La desventura de la conciencia acontece como una relación a tres bandas respecto a como es pensada la relación de lo mutable con lo inmutable. La conciencia existe pasando por estas tres relaciones fundamentales y en ello tiene su desventura. A primera vista, no resulta fácil comprender por qué la exposición de la conciencia desventurada acontece en la relación de lo inmutable y lo mutable. ¿Cómo es que aparecen así, de repente, estos conceptos? En verdad, no se trata, en modo alguno, de unos conceptos que aparezcan de nuevas, sino que son los conceptos fundamentales que desempeñan el rol directivo en toda la historia de la experiencia dialéctica del ser que hemos discutido hasta ahora. En la dialéctica de la certeza sensible, teníamos la contraposición entre lo singular y lo universal, y luego igualmente con la cosa y su esbozo, la fuerza. La determinación del ser mismo, que se profundizaba de la mano de la dialéctica, aportó una creciente clarificación en la relación de lo universal y lo singular (me limito a recordar la sucesión de niveles: universalidad sensible, universalidad incondi-

cionada y universalidad absoluta). Luego, en la consideración formal de la autoconciencia, uno de los momentos, el puro saber de sí como el saber uno e inmutable, se contrapuso al otro momento, el de la conciencia servil, que es el saber entregado al cambio de lo múltiple. El estoicismo es aquella figura preliminar de la autoconciencia que únicamente piensa lo inmutable, esto es, lo universal, mientras que la confusión del escepticismo consiste en medir en todo momento lo inmutable con lo mutable, lo universal con lo singular y viceversa.

La conciencia desventurada es, en primer lugar, el saber acerca de que es una conciencia indivisa en la que se encuentran juntos lo inmutable y lo mutable. Está desgarrada, por decirlo así, por esta contraposición y, con todo, ha de mantenerla, porque está en ella en cuanto conciencia. La conciencia desventurada, en el fondo, no es sino la interpretación ontológica de lo que Hegel previamente había expuesto con la diferencia del señor y el siervo. La diferencia entre señor y siervo es más fácil de aprehender; son dos figuras de la conciencia. El señor sabe de la nulidad del ente que le viene al encuentro en cuanto objeto, precisamente porque, para él, la calidad de ajeno de éste le es indiferente. Lo objetivo no es para él algo ajeno puesto que ha llevado a término la dialéctica en esto objetivo. Es decir, toma lo objetivo únicamente como lo universal y hace caso omiso de la concreción sensible y de la contingencia fáctica, a la que el siervo permanece atado. La conciencia del señor es saber de lo inmutable, la del siervo, saber de lo mutable. La desventura de la conciencia consiste en ser al tiempo señor y siervo. La conciencia desventurada se comporta de cara a lo inmutable de tal forma, que éste tiene para ella valor de lo esencial, lo mutable, en cambio, de lo inesencial. En la medida, sin embargo, en que está continuamente enredado en lo mutable, es inesencial para sí misma. Está harta de sí misma, se rechaza a sí misma como lo nulo, como lo que tiene que ver con lo nulo, está entregado a lo mutable y no es capaz de elevarse a lo inmutable. Con ello, lo inmutable, por decirlo así, para la conciencia se coloca fuera de ella, se convierte para ella en objeto de anhelo, anhelo que, sin embargo, no atrae lo anhelado, sino que lo aparta cada vez más. Ésta es la pri-

mera relación: lo inmutable, lo universal, el ser en sentido propio, queda puesto al margen justo por el anhelo que se dirige él. La conciencia experimenta su insuficiencia. Mantiene abierto el hiato entre lo universal y lo singular con la severidad más extrema y tiene, en esa división, la amarga experiencia del estar separada de la esencia, estar condenada a la nulidad.

La segunda relación que viene dada a partir de la primera es aquella en la que, en la relación anhelante con lo inmutable, que está lejano y es inalcanzable, hay, empero, por parte de la conciencia imbricada en las singularidades un esfuerzo para alcanzar la esfera de lo inmutable, en apariencia totalmente separada. Planteado de otra manera: justo en la medida en que la conciencia deja abierto el abismo entre ambos reinos es como los vincula. En cuanto algo singular, la conciencia se relaciona anhelantemente con lo inmutable. En virtud de ello, se produce un contacto. Ocurre así el *«surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular»* (160, 129). La contraposición ontológica entre lo universal y lo singular se vuelve fluida.

La tercera relación en la que se consuma la historia de la conciencia desventurada es la inversión de la primera. Lo inmutable es reasumido en la singularidad de la conciencia que se sabe a sí misma. Lo inmutable no es lo universal, los conceptos puros del ente, sino la vida concreta de estos conceptos puros, una vida que acontece en cuanto conciencia singular. Lo inmutable y lo mutable coinciden –y en este coincidir conforman la vida infinita del espíritu–. La conciencia desventurada, al pasar por sus tres estadios, deviene espíritu.

Hemos descrito el curso del pensar de Hegel abreviándolo mucho. Aun así resulta harto difícil. Lo que me importaba era, ante todo, hacer hincapié en la problemática ontológica esencial. La conciencia, que en la dialéctica del objeto ya ha llegado hasta lo absolutamente universal (esto es, a la vida), ha de «repetir», una vez más, la relación entre lo universal y lo individual dentro de la dialéctica de la autoconciencia, de una forma más radical. La singularidad y la universalidad, empero, ahora no son en modo alguno estructuras halladas en el ente objetivo, sino que están planteadas como dos modos de ser de la conciencia contra-

puestos. Esto significa una nueva dimensión del problema, a saber: ¡singularidad y universalidad son modos de la comprensión del ser!

Lo que hace particularmente difícil la comprensión en profundidad es el hecho de que Hegel, en la interpretación de la conciencia desventurada, se refiere, asimismo, a una situación histórica. Del mismo modo que, con el estoicismo y el escepticismo, se refería a posibilidades de principio y, simultáneamente, a situaciones históricas de la comprensión del ser, también ahora ocurre lo mismo con la conciencia desventurada. Una y otra vez, se ha intentado determinar estas situaciones de una manera más concreta. Es ésta, sin embargo, una empresa arriesgada, puesto que con ello se escapa con facilidad la intención más íntima de Hegel. Éste interpreta la historia de forma especulativa y no se limita a tomar, sin más, hechos y situaciones históricas de la historia fácticamente dada. El que, empero, efectúe una mirada inauditamente profunda en la historia se relaciona con el hecho de que el pensar «sistemático» de la filosofía no ocurre en un espacio ahistórico, sino que es profundamente histórico. Uno podría estar tentado de poner históricamente en relación los tres estadios de la autoconciencia con la filosofía antigua, la filosofía moderna y el giro que luego le es propio a Hegel. Así, por ejemplo, en la filosofía antigua, la autoconciencia está realizada en efecto como relación con lo inmutable, con lo universal de la idea, con el *kosmos ton eidon*. Sin embargo, el *choris-mos* entre el mundo sensible y el mundo de las ideas permanece sin dominar. La conciencia que comprende el ser es una conciencia «desventurada». Lo singular, ante todo la conciencia singular, permanece excluido del reino de lo inmutable. En la Modernidad, ocurre lo contrario, a saber: las ideas son concebidas como los pensamientos sobre el ser que tiene el alma humana. Lo singular se hace presente en lo inmutable y lo inmutable en la singularidad del alma. Finalmente, estaría el intento del propio Hegel de ir más allá del alma subjetiva, el tercer paso, que habría de traer consigo la reconciliación de la desgarrada contraposición entre lo universal y lo singular. Un esquema histórico de este tipo resultaría demasiado simplificador. Pero tendría, aun así, la ventaja (frente a otros intentos) de

que el fundamental sentido ontológico de la interpretación hegeliana de la conciencia desventurada permanecería resguardado.

Las explicaciones de la conciencia desventurada hechas en los términos de la historia del espíritu me parecen más problemáticas y discutibles. Aquello que surgió de la dialéctica (esto es, del examen ontológico) se convierte entonces en un temple de ánimo, en una postura existencial. Se dice, por ejemplo, que la conciencia desventurada es ya una interpretación que Hegel da de la religión. Esto no va del todo descaminado, pues la religión es una relación del hombre con lo inmutable, con lo eterno, y lo es, ciertamente, en la situación de la temporalidad y de la singularidad contingente. Según esta opinión, la conciencia desventurada es la autoconciencia religiosa del cristiano. Es, por consiguiente, la continuación del estoicismo y del escepticismo del paganismo antiguo. En la conciencia desventurada, el hombre se siente aislado, se ha quedado solo en el mundo. Es la interioridad arrojada sobre sí misma, que alcanza su autoconciencia mediante la negación del mundo. El hombre religioso cristiano es, según esta concepción, esclavo y señor al mismo tiempo; señor frente al mundo (en el acto de la negación) y esclavo frente a Dios. Se decide por el yo inmortal dando como precio el mortal. Opta por lo inmutable en la renuncia a lo mutable. La presente desventura del cristiano es la prenda que da garantía de su ventura futura. La triple relación de lo inmutable con lo mutable aparece, consecuentemente, del siguiente modo: allí donde, primero, están desgarrados el uno del otro, lo mutable aquí y lo inmutable allí, tendríamos la posición religiosa del judaísmo: Dios es lo inmutable ante el que todo lo finito es, finalmente, nulo. En el cristianismo, en cambio, la singularidad misma pasaría a lo inmutable, por cuanto lo divino aparece en el Hijo de Dios. El tercer nivel, en el que lo inmutable se vuelve hacia la singularidad de la conciencia misma, sería el final del cristianismo en el ateísmo de la Ilustración. Es así como interpreta Kojève el problema de la conciencia desventurada.[55] Lo cautivador

55 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit,* París, 1947. Selección en alemán de

de esta interpretación es que puede reunir en consecuencia todo un conjunto de rasgos individuales. Sin embargo, la verdadera dimensión de la desventura se ha perdido por completo. De lo que aquí se trata no es de una desventura fundada en una determinada postura existencial, sino de la desventura esencial de la autoconciencia que no consigue devenir auténtica autoconciencia. No logra reconocerse a sí misma en la cosa. Ciertamente, la cosa no es para ella ya lo ajeno, lo otro finito, a través de lo cual ella misma esté limitada. Pero está desgarrada por la contraposición irremediable de lo universal y lo singular. Y mientras no sea capaz de reconciliar esta contraposición, la conciencia estará esencialmente en la desventura. Casi puede parecernos mezquina la manera en que Hegel determina la finitud de la existencia *(Dasein)*. Pero puede que en esta mezquindad se oculte una riqueza que aún desconocemos.

18.
La dimensión «ontológica» de la conciencia desventurada (contra la interpretación existencial e historicista de la «conciencia desventurada» y de la finitud). Paso a la razón: el sacrificio de la conciencia finita

Estamos tratando de aproximarnos al sentido de lo que Hegel entiende con las palabras «conciencia desventurada». Es ésta una difícil cuestión interpretativa. Hemos expuesto el con-

I. Fetscher, Frankfurt del Meno, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 97, 2ª edición, 1975, págs. 73 ss.

texto general en el que aparece este concepto, a saber: la conciencia desventurada es la figura final de la autoconciencia, anteriormente expuesta en las figuras del señor y el siervo, del estoicismo y el escepticismo. Pero estas figuras no se limitan a seguirse la una a la otra, no se alternan como en un desfile de máscaras. Antes bien, en esta sucesión de figuras acontece un movimiento interior de la autoconciencia, acontece su historia. En la conciencia desventurada se consuma la historia de la autoconciencia. Éste es el aspecto fundamental que hemos de retener. Erramos en el acceso cuando, guiados por lo impresionante de las palabras acuñadas por Hegel, aprehendemos la desventura en un sentido conocido y familiar, como la miseria de la existencia humana, como la caducidad, amenaza y miseria de nuestra existencia en medio de un mundo extraño e inquietante.

La desventura que Hegel está tratando aquí no es la desventura de una determinada situación fáctica de la humanidad y tampoco es simplemente la desventura de ser hombre. No se trata ni de una situación histórica de la existencia ni de la condición existencial del hombre en cuanto tal. Las interpretaciones, en la mayor parte de los casos, se mueven sin embargo, en la dirección de estas explicaciones. Se intenta hacer equivalente la conciencia desventurada con una época histórica determinada. Se dice que es una época de tensión y desgarro, en la que la existencia *(Dasein)* no entiende ya nada del mundo ni se entiende a sí misma a partir del mundo, una época en la que ha perdido la familiaridad ingenua con las cosas. Una época en la que se sabe separado por un abismo de los entes que lo circundan, en la que ha perdido la intimidad del trato con la naturaleza, la amistad con ella, en la que la existencia se afirma y se obstina frente a ella. Se trata, asimismo, de una época en la que la existencia está desgarrada del mundo y en la que se han roto todos los puentes. Una época en la que, para la existencia, lo que le importa es la salud de su alma, aun cuando pierda el mundo entero. La conciencia desventurada, así, es tomada como la postura fundamental del cristiano. O bien, uno se cree todavía más radical en la explicación si se habla de la esencial desventura del ser hombre en cuanto tal. Todo ente que esté marcado por la autoconciencia,

esto es, por la libertad, se halla liberado de la presión de la naturaleza que, por lo demás, domina y atraviesa todo ser vivo. Liberado y abandonado a sí mismo, se encuentra en la permanente necesidad de la decisión, en la miseria de tener que elegir, en la tensión del «O bien, o bien». Toda elección es también una renuncia. Toda ganancia está ensombrecida por el saber de lo otro que se ha perdido. La desventura es vista así como la inevitable unilateralidad y limitación de la existencia *(Dasein)* histórica, que únicamente puede apresar una posibilidad cuando, al mismo tiempo, aparta otras. Aún cuando se quiera concebir la desventura existencial del hombre de manera todavía más radical que refiriéndose solo a la limitación del la libertad humana, cuando se apunte hacia una desventura más originaria y se alumbre la constitución de ser del hombre con referencia a su nulidad más íntima, la finitud de la existencia *(Dasein)*, aun así cabrá preguntarse si, con ello, se ha hallado el concepto hegeliano de la desventura de la conciencia.

La «desventura» no es ningún concepto óntico, sino ontológico. Esto requiere de una explicación más detallada. En primer lugar, quiere decir que la desventura no es ningún acontecimiento, no es algo que ocurra. Habitualmente, empleamos la expresión «desventura» como indicación de un acontecimiento o un estado. Es algo que le adviene a uno, que le afecta. Sin embargo, no es en este sentido como la conciencia está afectada por una desventura. O bien, decimos que alguien tiene una predisposición a la desventura, cierta tendencia a la crueldad, al crimen, a la bebida o a la melancolía. Es un hombre desventurado, que no ha caído ocasionalmente en la desventura, sino que ha llegado a ella, ya en el momento en el que vino al mundo. En ambos casos, tanto en la desventura ocasional como en la permanente, se trata de una determinabilidad óntica. El concepto de desventura puede ahora hacer aparición de manera diferente dentro de una determinación esencial fundamental. Así, un ente, por ejemplo el hombre, puede, en su modo de ser, ser desventurado. En ese caso, estamos, pues, ante una afirmación ontológica sobre el hombre; la constitución de ser de este ente queda entonces caracterizada como desventura. ¿Es esto lo que quiere

decir la expresión de Hegel? No. No se trata de ninguna afirmación ontológico-regional acerca del hombre, ninguna fijación de la consitución de ser de una determinada región de los entes. Es ontológica en un sentido más radical. Caracteriza un modo del *legein*, del hablar del *on*, caracteriza un modo de comprender el ser. Si es que en Hegel la finitud de la existencia *(Dasein)* está ante la mirada allí donde habla de la conciencia desventurada, entonces no es aprehendida como una inmediata determinación del ser del ente que somos en cada caso nosotros, sino como un modo como nosotros comprendemos el ser. Hegel encuentra la finitud de la existencia *(Dasein)* primariamente en la comprensión finita del ser.

Me parece que esto que acabamos de decir tiene una significación fundamental. Muestra que Hegel entra en el terreno de la subjetividad únicamente de la mano del problema general del ser y no porque hubiera decidido de antemano plantear la subjetividad como lo absoluto. Pero ésta es la lectura más aparente y que, por tanto, ha sido empleada la mayor parte de las veces. Hegel es catalogado como el consumador de la metafísica de la subjetividad. La equivocación con respecto al sujeto absoluto empieza ya con la interpretación de la conciencia desventurada como «todavía no» siendo absoluta. ¿Sujeto absoluto? Este concepto central del idealismo alemán parece situarse al final de un largo camino histórico. La palabra «sujeto» *(Subjekt)* viene del latín *subjectum*. «Sujeto» tiene un doble significado: por un lado, es el concepto contrapuesto al predicado y representa el sobre-qué de la afirmación, esto es, aquello sobre lo que ésta trata; es, por tanto, parte de la estructura de la proposición, del juicio. Por otro lado, sujeto significa también el concepto contrapuesto a objeto. ¿Cómo se relacionan estos dos significados? Originariamente, el concepto de sujeto no tiene nada que ver con el del yo o el de la persona. Señala, más bien, el ente en sí mismo. El ente, la cosa, la sustancia, es sujeto, es *subjectum*, es lo arrojado por debajo y lo que subyace. ¿Debajo de qué está subyaciendo? La experiencia ingenua encuentra las cosas como hallándose en cambio continuo, en transformaciones, envejeciendo; y las encuentra, también, permaneciendo idénticas y perseverantes en medio del

cambio continuo. Lo que permanece en las cosas, lo que atraviesa todo cambio, lo que subyace a él, el *hypokeimenon*, es el *subjectum*, es lo mismo que la sustancia. Esto significa que el significado originario de sujeto es la sustancia: *«Id quod substat accidentibus»*. El término «sujeto» concierne, por tanto, primariamente al ser del ente y es, al inicio, un concepto ontológico. Al establecer un enunciado sobre el ente, el discurso se atiene, ante todo, al nivel de lo subyacente y, de éste, declara, de forma predicativa, determinaciones más detalladas. Lo que permanece en la cosa se torna en el acerca-de-qué del enunciado. El sujeto, en cuanto sustancia, se convierte en el enunciado en el sujeto de la proposición. El «sujeto» se convierte, con ello, en un concepto lógico. El sujeto lógico, en cambio, se hace en cierto modo independiente. No se limita a reflejar, en la esfera de la proposición, el sujeto ontológico, la sustancia. Podemos también hacer enunciados sobre los accidentes y en ese caso el accidente se hace presente como sujeto lógico. Pero la proposición alberga en sí aún las posibilidades sintácticas de que construyamos sujetos gramaticales que no se corresponden con el sujeto lógico de la proposición. Tenemos una particular relación de fundamentación entre el sujeto ontológico, lógico y gramatical. Por otro lado, allí donde el título «sujeto» es entendido como concepto contrapuesto al de «objeto», se ha producido igualmente una destacable inversión histórica del sentido original. El objeto significa originariamente más bien algo relativo al yo *(etwas Ichliches)*; el *objectum* es lo arrojado ahí delante para un yo, algo que está frente a un yo, mientras que el sujeto se refiere, originariamente, en primer término, al ente en sí. ¿Cómo se llegó a esta inversión?

En este sentido, hay dos momentos significativos en la historia de la metafísica: primero, la explicación cristiana del mundo y luego la tendencia cartesiana a establecer una fundamentación para la filosofía. En la interpretación cristiana, el ente creado, el *ens creatum*, se vuelve un *ens ab alio*, pierde su independencia, su ser-en-sí. Descartes divide las sustancias finitas entre la *res cogitans*, la sustancia pensante, y la *res extensa*, la sustancia extensa. Fundamenta esta división remitiéndose a un *fundamentum inconcussum*. Este fundamento inconmovible es,

para él, lo que en toda duda se mantiene como indudable. Es la autocerteza del yo. El yo, en virtud de esta primacía metódica, se torna en el *hypokeimenon* destacado, en el «sujeto» en sentido preciso. El sujeto pensante adquiere cada vez más el carácter del sujeto prototípico. El sujeto, en el sentido del yo substraído a toda duda, se convierte en el sujeto metódico. El yo es lo metódicamente subyacente; se convierte, con ello, en el principio de la filosofía moderna. Paralelamente a ello, transcurre la transformación del concepto de objeto. Todavía para la Escolástica «objeto» significa lo pensado en el pensamiento. A partir de ahora, «objeto» significa todo ente que no es el yo; se convierte en el concepto genérico para el conjunto del no-yo.

No cabe negar esta transformación conceptual del sujeto y el objeto. Solo se plantea la cuestión de si ésta realmente ha determinado fatalmente el pensar de la filosofía. ¿Es cierto que el idealismo alemán se cuenta entre los que, ruinosamente, han secundado esta transformación conceptual? ¿Se convierte éste en metafísica de la subjetividad porque, en la fatal mutación conceptual, se había restringido el concepto originario de sujeto –que significaba lo mismo que sustancia– al sujeto en el sentido del yo? Para Hegel, al menos, el yo no es, sin más, la sustancia, y tampoco la sustancia en sentido excelso y metódicamente garantizada. Más bien, según él, todo depende, como dice explícitamente, «de que lo verdadero [es decir, lo propiamente ente] no se aprehenda... como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (19, 15). En lo que Hegel, indudablemente, depende del mencionado cambio conceptual histórico es en la contraposición de ambos conceptos de sustancia y sujeto, los cuales significaban originariamente lo mismo.

Sin embargo, ambos conceptos se ven expuestos en Hegel de manera propia. No son empleados en un sentido ya firmemente aprehendido, sino que sufren una cuidadosa ponderación y reflexión filosófica. Esta ponderación se efectúa como dialéctica. Y ésta tenía siempre ambos lados bajo su mirada, el lado del ser-en-sí y el de lo subjetivo. Y tiene, además, bajo su mirada, la correspondiente interpretación de la relación entre ambos lados. El yo en relación con la cosa ajena a él fue la vía de la primera dia-

léctica, la que transcurría por la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. El yo en relación consigo mismo en cuanto yo inmerso en la colorida plenitud del mundo, fue la vía de la dialéctica de la autoconciencia, que llevó a la conciencia des-venturada. La desventura de la conciencia es la no reunión del sí mismo y del mundo. La autoconciencia no puede unificarse a partir de su figura duplicada, puesto que, por un lado, escapa del mundo y lo niega, pero, por otro, depende de él, lo elabora y está ligado a él. En el contrapuesto comportarse del señor y el siervo –que, sin embargo, en el fondo, son uno solo–, la autoconciencia está desgarrada. Es este desgarro el que resulta ahora decisivo que concibamos.

La desventura es una desventura ontológica, dijimos al comienzo. La autoconciencia no logra reunir el pensamiento de lo inmutable y lo mutable, de lo universal y lo singular. Se sitúa en el conflicto de estos pensamientos y entiende únicamente en este conflicto algo así como el ser. ¿Qué significa esto que estamos diciendo? ¿Se ha dicho realmente algo esencial sobre la desventura de la existencia *(Dasein)*? Efectivamente. Hegel ofrece una profunda determinación de la finitud de la comprensión humana del ser. Nosotros la interpretamos así: la desventura de la conciencia consiste en la escisión de la comprensión del ser entre *essentia* y *existentia*. Allí donde nos referimos al ser del ente, distinguimos el universal qué-es *(Wassein)* y el determinado que-es *(Daß-sein)*. Esta distinción no solo nos resulta habitual, sino completamente intangible. Cada cosa tiene una esencia universal que comparte con otras muchas cosas; esto no tiene por qué limitarse a lo específico y genérico de la cosa. La especie o el género son modos particulares en los que lo universal está en la cosa. La cosa, decimos habitualmente, no tiene solo una esencia universal, sino que es una fáctica realidad efectiva, una cosa única e irrepetible, aquí en este lugar y en este tiempo. La cosa como algo fáctico es lo singular. En cada cosa están juntos lo universal y lo singular de una manera misteriosa. No son remisibles lo uno a lo otro. Se oponen a todo intento de nivelar esta diferencia. El qué-es no puede aprehenderse a partir del que-es ni tampoco al revés. La conciencia compren-

sora del ser del hombre está dividida, desgarrada en estos dos momentos irreductibles. El ente tiene una cabeza de Jano. Es universal y singular. Lo universal en el ente se deja aprehender en el concepto, mientras que lo singular se resiste a ello, solo se deja «encontrar», «experimentar», constatar y tolerar. Lo singular, en su facticidad, se muestra así como el límite de la aprehensibilidad; en cuanto singular, el ente es impenetrable para el aprehender. Una cosa pensada está lejos de ser efectivamente real. Pensar cien táleros no me hace rico, pues falta la realidad efectiva en lo pensado, aquello que le brinda la solidez de la existencia *(Dasein)*. En el comportamiento pensante respecto a lo universal del ente, el yo experimenta su libertad. El ente, en su esencia universal, es del mismo tipo que mi pensamiento. Aquí como allí, es el concepto. Pero en su hecho, en su *factum*, el ente se presenta impenetrable y yo aparezco estando atado a él y condenado a siempre tener que tolerarlo: la conciencia es, en este *factum*, siempre servil.

Lo universal y lo singular, en su contradicción, mantienen a la conciencia desgarrada y constituyen así su desventura. La comprensión finita del ser está desdoblada en la comprensión de la esencia y la existencia. Interpretado así, el concepto hegeliano de la conciencia desventurada tiene un riguroso sentido ontológico. El origen de la división del ser entre el qué-es y el que-es, entre lo universal y lo singular, entre esencia y realidad efectiva, es algo que al hombre le permanece oculto. De entrada, se halla, sin más, en esta situación y se encuentra emplazado en ella. Al mismo tiempo, sin embargo, el ser es para él también lo uno; lo uno, que únicamente se nos abre de manera desdoblada, que no deja que la mirada contemple su unidad y que nos hace a nosotros mismos, los que comprendemos el ser, desdoblados y desgarrados. Impulsado por este apuro, se origina en la filosofía el intento del hombre de salir de la situación desdoblada en la que está plantado y concebir el ser más originariamente, a saber, como el origen de ese desdoblamiento. Esto significa, en Hegel, el paso de la autoconciencia a la razón. Este paso, sin embargo, no constituye un cambio que lleve a algo completamente nuevo. No ocurre que la autoconciencia sea abandonada y la razón apresada.

La razón no es otra cosa, para Hegel, que la autoconciencia efectivamente real, la exitosa, la venturosa. En la conciencia desventurada, no se logra, sino que se malogra, aquello que a la autoconciencia le está encomendada no más por ella misma, a saber, encontrarse en lo otro y reconocerse en él. Sabemos que Hegel había planteado el problema de la autoconciencia, por decirlo así, recapitulando el resultado de la entera dialéctica de la primera sección (A). En esa dialéctica, se había ido el objeto en cuanto ente independiente. Al pensar detenidamente el objeto, esto es, su esquema ontológico de la fuerza, surgió la vida infinita en cuanto fundamento del objeto. El objeto se corroboró como la figura finita de lo infinito que cabía superar y se corroboró (como) coesencial con el pensar que lo piensa. El objeto y el pensar del objeto eran ambos «concepto». La conciencia ganó, con ello, la posibilidad de encontrarse en la cosa, de reconocer su identidad con la cosa. Tal reconocimiento, sin embargo, no viene rendido sin más con la intuición vaga y aproximada de la identidad de conciencia y cosa. El rendir de este reconocimiento se planteó como el problema de la autoconciencia: el yo, para el que el ente objetivo se ha convertido en concepto, ha de unificarse con el yo para quien el objeto sigue siendo lo ajeno e independiente y sobre el cual se esfuerza, esto es, trabaja. La tarea de la autoconciencia consiste, pues, en la unificación de concepto y objeto, de universal y singular, de esencia y existencia.

La conciencia desventurada es, en cierto modo, la más extrema vigilia, en la que la tensión del problema se presenta con su severidad existencial. La conciencia desventurada se lleva ella misma a su final en la medida en que radicaliza al extremo la contradicción que la gobierna. Y la más extrema miseria se transforma en la dicha de la conciencia, que para Hegel se llama «razón». ¿Cómo tiene lugar esta transformación? ¿Cómo transforma la reflexión radical la situación fundamental de la comprensión, desdoblada y desgarrada en sí, que el hombre tiene del ser? Hegel, en sus cursos del pensar más decisivos, parte del comportamiento del hombre respecto de lo inmutable configurado. ¿Qué significa esto? Lo inmutable, lo que no está sujeto al cambio, es lo universal. Lo universal viene a nuestro encuentro como uni-

versal en las cosas, se muestra como su carácter típico y su estructura categorial. Este universal lo aprehendemos habitualmente en los conceptos. Consideramos en ese caso lo universal en el ente como algo ajeno y de más allá. En relación con este universal ajeno, la conciencia es puro pensar. Piensa lo universal en lo singular, piensa lo universal de lo singular. Reúne ya el puro pensar y la singularidad, pero no concibe aún su relación. El pensar es en cuanto pensar que acontece como conciencia algo singular; en su singularidad piensa lo universal. Mediante la acción de su pensar, lo singular y lo universal se hallan, por tanto, ya juntados. La conciencia pensante es el único lugar en el que lo universal es pensado. Pero la conciencia aún no comprende lo que ella misma hace, o el modo como, en ella, la unidad de lo universal y lo singular ya está presente. Su pensar Hegel lo denomina por ello «recogimiento devoto» *(Andacht)*. El pensar está perdido para sí mismo y, ante todo, no piensa qué es lo que ocurre gracias a que él sea capaz de pensar la esencia universal de todas las cosas que son. Hegel dice: «Su pensamiento como tal [recogimiento devoto] sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto» (163, 132). ¿Qué significa este símil? Del mismo modo que el repique de campanas o la niebla llenan un espacio, pero no lo delimitan objetivamente de manera precisa, así el pensar que piensa lo universal de las cosas no ve claro acerca de sí mismo, se halla sustraído a sí mismo. No sabe aún que en él está lo universal, que rememora, devotamente recogido *(andenkt)*, en su «recogimiento devoto» *(Andacht)*. Como mucho, se sabe únicamente como lo singular, esto es, como lo contrario a lo universal. Consciente de su singularidad, vuelve a sí mismo y concibe su pensar de lo universal como su acción. Su pensar no es, para él, un crear lo universal, sino solo un trabajo, un trabajo conceptual, que realiza en lo universal o, mejor dicho, en el ente determinado por universalidades. Pero este trabajo del concepto, que la conciencia pensante se atribuye únicamente en la medida en que aprehende unas estructuras existentes y ya expuestas ante ella que lo inmutable le cede generosamente, este trabajo del concepto es, con todo, un modo por el que la concien-

cia se vuelve conciencia para sí misma, por el que ella se acredita a sí misma. Se experimenta en el pensar como conciencia efectivamente real y efectuante y ratificada en su singularidad.

Y es aquí donde Hegel trae a colación su grandiosa interpretación de la verdadera autoconciencia y la verdadera realidad efectiva de la conciencia. La conciencia gana su sí mismo *(Selbst)* en la medida en que se des-sí-mismiza *(sich entselbstet)*, se desrealiza *(sich entwirklicht)*. Esto puede sonar exagerado, pero es el sentido preciso del curso del pensar hegeliano. Se ha querido ver en estos pasajes de muy difícil tránsito una justificación de la ascesis, del monacato, del vaciamiento de sí. Ciertamente, Hegel habla aquí con el lenguaje de la ascesis. Pero no se trata de la ascesis en cuanto un determinado comportamiento existencial del hombre respecto del mundo, de la negativa a los goces terrenales y del apartarse del pecaminoso mundo. Se trata de una «ascesis» en sentido ontológico. La conciencia pensante, que piensa lo universal del ente, no ha de afirmarse como lo singular frente a lo universal en ella pensado, como un ente singular entre otras cosas. Debe renunciar a su efectiva realidad singular independiente, ha de «sacrificarse». Mientras la conciencia pensante sigue aferrada a sí misma como a una realidad efectiva y singularizada en medio del mundo, las universalidades en ella pensadas permanecerán «afuera» y tendremos únicamente un «contacto» de las dispares esferas del ser, la de la conciencia pensante, por un lado, y la de lo universal, por otro; esto es, de las estructuras pensadas. Lo que Hegel tiene en mente con lo que dice acerca del sacrificio es una inversión fundamental de la mirada, a saber, la inversión que va desde la mirada a la conciencia intramundana a la conciencia-de-mundo *(Welt-Bewußtsein)*. En la terminología de nuestros días, diríamos lo siguiente: la inversión desde la conciencia óntica a la «trascendencia de la existencia *(Dasein)*». Únicamente en la medida en que la conciencia renuncia a afirmarse como una realidad efectiva independiente junto a otras es como se gana a sí misma en su totalidad omniabarcante y se experimenta como la singularidad en la que queda contenido todo lo singular y lo universal del ente. Es así como se experimenta en cuanto razón. A través de su «sacrificio», la conciencia se gana a

sí misma en su esencia más profunda. Su singularidad, por tanto, no es del mismo modo que la de la cosa. Una cosa está siempre junto a otras cosas. Mientras la autoconciencia se aferra a su singularidad contingente y la defiende, y se toma a sí misma, por ende, también como una cosa entre otras cosas, permanece determinada por la contraposición con el mundo, esto es, no puede entonces de modo alguno reconocerse y encontrarse en lo ajeno del mundo, no es capaz de llegar a ser autoconciencia verdadera. Es conciencia desventurada que sufre la contraposición no salvada entre lo singular y lo universal.

Para Hegel, el concepto de razón trae consigo la reconciliación de esta oposición. La razón es la una y única realidad singular en la que es pensado todo lo universal, todo el ser del ente. El concepto hegeliano de razón está mucho más cerca del *nous* de los antiguos que de la razón de Kant. Si consideramos por un momento el mencionado paralelismo externo en la estructura de la *Fenomenología del espíritu* y la *Crítica de la razón pura*, vemos que esto ahora se pone de manifiesto una vez más. La doctrina kantiana de la autoconciencia, esto es, en su lenguaje, la «apercepción trascendental», da conclusión y clausura, en cuanto al contenido, a la «analítica trascendental». Es en este momento cuando comienza para él la doctrina de la razón. La «dialéctica trascendental» se ocupa así de los conceptos de la razón y de la apariencia que éstos llevan consigo. Lo que se torna decisivo para Kant en todo esto es que los conceptos puros de la razón, las ideas, no pueden reclamar ningún significado objetivo. Son conceptos que la naturaleza de la capacidad humana de conocer, ciertamente, siempre trae consigo y en los que es pensada la totalidad incondicionada de todos los fenómenos *(Erscheinungen)*. Pero esta totalidad es «solo» idea, no le corresponde ninguna realidad objetiva. Lo pensado en las ideas, la totalidad del mundo, la unidad incondicionada del sujeto pensante (alma) y el fundamento incondicionado del mundo: nada de esto puede ser objeto de experiencia posible; son cosas del pensamiento, cuya realidad efectiva no puede ser atestada. Kant se mueve, justamente, en la crítica de las ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas, con natural seguridad, sobre la base de la distinción

entre el mero pensamiento y la existencia real y efectiva. Considera el puro pensar ya de por sí como carente de poder. El ser pensado es tan poco real y efectivo como los táleros pensados.

En Hegel, todo es al revés. Para él, el concepto kantiano de razón se sitúa todavía en el terreno de la conciencia desventurada. A sus ojos, la dialéctica de la razón pura, elaborada por Kant, aún no ha hecho la experiencia propiamente dialéctica consigo misma. Hemos de tener muy presente esta diferencia esencial en la concepción de la razón entre Kant y Hegel si queremos evitar que se enmarañen las cosas. Nos preguntamos, primero, de un modo enteramente preliminar, cómo determina Hegel el concepto de razón. El concepto de razón no es el concepto de una facultad existente ante los ojos, que esté, por ejemplo, junto a la sensibilidad y el entendimiento y que signifique una dotación del hombre. La razón, por decirlo así, no existe en absoluto. Únicamente emerge en la experiencia dialéctica que hace la conciencia comprensora del ser en su largo camino partiendo de la certeza sensible. La razón surge en el cambio que convierte la experiencia negativa de la conciencia desventurada en positiva. La positividad de la misma consiste en que la conciencia no se relaciona ya con un ser-otro, con algo ajeno que ella no es, sino que se reconoce a sí misma efectivamente en lo que hasta ahora le había sido ajeno. La conciencia pensante únicamente se sabe como el movimiento de las ideas sobre el ser; ha aniquilado en el sacrificio su realidad efectiva singular junto a otras realidades y así se ha hecho verdadero pensamiento puro. Antes, en la figura de la conciencia desventurada, le importaban su autonomía y su libertad, a expensas del mundo. Se había situado junto al mundo, junto al ente, y en este situarse-junto-a tratado de afirmarse. Sin embargo, puesto que en el sacrificio como superación de sí misma, como supresión de su figura finita, ha engendrado penosamente de su seno el ser-para-sí –como dice Hegel–, entonces ya no está inquietada por una oposición al mundo, «se pone en paz con el mundo» (176, 143). Hegel compendia la primera determinación esencial de la razón con la siguiente afirmación: «... toda realidad no es otra cosa que...» la autoconciencia lograda, «su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la reali-

dad» (176, 143). La razón se relaciona con el mundo como «idealismo». El idealismo no se presenta aquí como una determinada visión filosófica del mundo frente a la cual se pueda decidir libremente a favor o en contra. El idealismo es concebir que el ser es igual a idea. El ser es pensamiento, pensar y ser son lo mismo, *to gar auto noein estin te kai einai*.[56] Lo que dificulta especialmente el acceso a este idealismo ontológico hegeliano no es solo que hoy estemos acostumbrados a entender como idealismo unas posiciones epistemológicas, sino también que el mismo Hegel formula el idealismo del punto de vista de la razón con la terminología fichteana. Al dirigirnos a la razón, nos situamos en las puertas de la tercera sección de la obra, que es la mayor. Esta sección misma no está titulada como tal, sino que se halla dividida en cuatro subsecciones con los títulos de «Razón», «El espíritu», «La religión» y «El saber absoluto». El que el conjunto no lleve ningún título tiene su significado profundo. En lo unitario que unifica la razón, el espíritu, la religión y el saber absoluto, y que aquí no tiene nombre alguno, es donde se encuentra el auténtico centro de gravedad de la obra.

56 Parménides, frgm. 3 (edición de H. Diels y W. Kranz, I, pág. 231).

D. RAZÓN

e)
Certeza y verdad de la razón

19.
Determinación de la razón en Hegel ante el trasfondo de la comprensión cotidiana y subjetivista. Paralelismo Hegel – Kant. Certeza y verdad de la razón. «Idealismo inmediato»

El tema del semestre puede presentarse (con todas las salvedades preventivas) como la doctrina hegeliana de la «razón» en su obra *Fenomenología del espíritu*.[57] La inaudita dificultad de su

57 Esta frase introductoria fue tomada de la primera lección en lugar de la primera frase de la presente lección, que fue suprimida y carecía de sustituta.

fenomenología reside en que no se limita a describir resultados disponibles o «fenómenos» *(Phänomene)* simplemente dados, a los que luego añada juicios y teoremas adicionales, sino que entra en profundidad en aquellos pensamientos en los que (y con los que) comprendemos (o pretendemos comprender) en cada caso ya lo consistente y ahí yacente, el fenómeno *(Phänomen)*, la cosa encontrada y la ejecución espiritual del encontrar. El pensar de Hegel concierne la «comprensión del ser», no solo en cuanto objeto, sino como operación. No se trata para él de traer a concepto un saber preconceptual sobre el ser, sino de reflexionar sobre los pensamientos y conceptos del ser, consumar sus contradicciones internas y recorrer los giros y transformaciones en el ser sabido y en el saber que es ente, en una «experiencia de la conciencia» larga y penosa, esforzada y rica en niveles. Su pensar es «ontológico» en un sentido especial y peculiar. Si con el término «ontológico» queremos caracterizar un modo de pensar que determina las cosas en su estructura de cosa, los ámbitos de cosas en su carácter genérico y específico, la constitución del ente según el qué-es, el que-es, el ser-verdadero y según las modalidades del ser-posible, ser-real efectivo y ser-necesario, entonces este término no es adecuado para Hegel. Ni tiene un mundo acabado ante sí, que pudiera describirse en sus estructuras materiales y formales, y tampoco una arquitectura acabada de la capacidad cognoscitiva. El *logos* es esencialmente más que una determinación del ente, del *on*. Podría arriesgarse la fórmula de que en Hegel se da una ontología de la ontología, en la medida en que la relación fundamental de *on* y *logos*, de *noein* y *einai*, constituye lo pensado y siempre de nuevo por pensar de la filosofía hegeliana. Esto es lo que hemos tratado de explicar con la tesis de que los conceptos fundamentales sobre el ser en Hegel, el ser-en-sí y el ser-para-sí, no delimitan ninguna región intramundana, no la materia inerte, por un lado, y, por otro, la «vida», que culminaría en el espíritu humano. Más bien, estos conceptos son, principalmente, modos como el ser acontece, extendidos a lo largo del mundo, unos modos que atraviesan y dominan todo lo que es. Se hacen notar en la relación entre ser y saber, y conforman una desconcertante multidimensionalidad del problema del ser.

Es posible que sea una pretensión desmesurada el exponer en unas lecciones unos pensamientos de la enorme dificultad del texto hegeliano. No solo para el oyente, sino también para quien expone, pues carecemos de todos los recursos que, por lo general, tenemos a la mano al abordar teoremas difíciles. En las ciencias positivas poseemos de entrada un conocimiento pre-científico del ámbito objetivo, con el que podemos arrancar. Podemos partir de este conocimiento para luego llegar a través de un camino metódico de incremento del saber, que abarca la extensión, la exactitud y la comprensión de estructura, a intuiciones y conocimientos, los cuales, a su vez, se convierten en base para un conocimiento que va más lejos y que representan un horizonte en la progresión del saber. En el método vienen dados, de forma conjunta, los pensamientos simples junto con los más altamente complejos y conforman un camino de investigación que correlativamente lo es de enseñanza y aprendizaje. Siguiendo el hilo de la consecuencia lógico-objetiva y lógico-formal, el conocimiento avanza con decisión y alcanza, pasando por muchos niveles y etapas, una culminación preliminar. Las ciencias positivas llevan consigo un determinado estilo de transmisión, de verificación, así como un estilo para ser enseñadas. Los teoremas difíciles no son comprensibles para cualquiera, no son comprensibles fácticamente, puesto que las inteligencias son limitadas y solo unas pocas personas asumen sobre sí el ingente trabajo racional. Con todo, las ciencias conforman un conjunto, encadenado por grados, de conocimientos simples y complejos.

¿No ocurre lo mismo en la filosofía? ¿No tiene ella también un conocimiento prefilosófico del mundo circundante y no asciende, en una sucesión de pasos metódicamente encauzada, de lo elemental a lo difícil? ¿No tiene igualmente la guía de la lógica y de las consecuencias fundadas en lo objetivo? ¿Es la filosofía una «ciencia rigurosa»[58] u otra cosa completamente distinta? Supongamos el caso de que la filosofía no determine las cosas y los

58 *Cf.* E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, editado por W. Szilasi, Frankfurt del Meno, 1971 (*Quellen der Philosophie* 1).

estados de cosas en una línea ascendente de una racionalidad cada vez más compleja y más bien pregunte por el ser-cosa en cuanto tal y por las regiones fundamentales de la realidad efectiva del mundo, que intente determinar el ser-real-efectivo como tal, entonces –en cuanto la filosofía constituye el minucioso trabajo pensante de la comprensiones del ser que tiene vigor en todo comportamiento humano, también en aquel con el que operan las ciencias–, entonces ella ya no puede aprehenderse según la imagen de las ciencias, según el modelo de su avance progresivo. Y si la filosofía de Hegel, además, no es ninguna ontología temática convencional, ninguna afirmación sobre el ente en cuanto tal y sobre sus regiones en los diversos modos de ser, si tampoco presenta ningún sistema objetivo de conceptos ontológicos, sino que mueve la comprensión misma del ser, entonces al intentar seguir sus reflexiones no contamos con ningún suelo, ninguna plataforma y ninguna guía metódica segura. Hace falta mucho aliento para seguir a Hegel a través de los múltiples cambios radicales que rigen la relación entre el ser y el saber en el mundo pensada por él. No se llega rápidamente a resultados, y mucho menos a tales de los que se tengan pruebas convincentes.

Ciertamente, tampoco la filosofía hegeliana se ha librado de ser arreglada y remozada por la opinión apresurada, de ser llevada a fórmulas y hecha algo catalogable, ocupando un lugar en los grandes almacenes de las ideologías. Resulta grotesco todo lo que hacen los sociólogos actuales, nivelando un trabajo de pensamiento, a fin de denunciar a Hegel como presupuesto del marxismo. Si nos embarcamos con un texto, como en estas lecciones hacemos con el texto sobre la «Razón» de la *Fenomenología del espíritu*, hemos de estar dispuestos a renunciar a una comprensión apresurada y barata y a entregarnos a una experiencia con la esencia radicalmente negativa de la filosofía.

De entrada, todos creemos saber qué es la razón. Empleamos este término de manera habitual y con muchos matices. Deci-

---

[*La filosofía, ciencia rigurosa*, traducción de Miguel García-Baró, Madrid, Encuentro, 2009. *(N. del T.)*]

mos, por ejemplo, de una propuesta, de un plan o de una actitud que son «razonables» para expresar que en ellos no se anuncia la pasión ciega, sino la reflexión y la consideración meditada. En la vida humana, con todo su tumulto de apetencias e impulsos salvajes, la razón desempeña el rol de un buen y saludable guía del alma; amortigua el furor de los motivos irracionales de la vida, ordena el caos de las ansias impulsivas; posibilita, en definitiva, una manera ética de relacionarse mutuamente. Así tomada, la razón es más que astucia, más que un medio racional de obtener algún fin. La razón no es, por ejemplo, el instrumento de un tirano. El tirano puede ser diabólicamente astuto, pero no racional, puesto que la tiranía como tal contradice la razón. El concepto de razón es empleado cotidianamente, pues, en un sentido amplio, que abarca todo comportamiento espiritualmente determinado del hombre, sobre todo en el ámbito de la práctica. En otro sentido hablamos de la razón cuando pretendemos que hay un sentido racional en la naturaleza misma, en la historia o en el mundo. La «razón en las cosas», no significa, entonces, que las cosas no humanas sean sujetos racionales, que ejerciten la razón, sino, en cambio, que en ellas gobierna un sentido oculto, que podemos averiguar y extraer de ellas. Y es así como distinguimos habitualmente una razón «objetiva» y otra «subjetiva». El hombre es para nosotros el portador de la razón subjetiva, que lo capacita para reconocer la razón objetiva en las cosas y finalmente en el mundo entero. Abstracción hecha de la pregunta de si, además del hombre, hay otros sujetos racionales y si él, en cuanto *animal rationale*, es ciudadano de un reino espiritual, tenemos que toda autocomprensión del hombre se convierte también en una pregunta por su «razón». Unas veces tomamos la etiqueta «razón» como designación de conjunto para el espíritu humano, como nombre para la facultad de conocer como tal, y otras nos referimos con ella a una determinada parte, aunque destacada, de la facultad de conocer.

Así, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura*, de Kant, «razón» es empleada como sinónimo de la facultad de conocer en cuanto tal, pero también en el sentido, más restringido, de una facultad cognoscitiva particular, que reclama el rango más ele-

vado, más alto, que posee sus conceptos propios y específicos, las «ideas», y que es estructuralmente distinta del entendimiento y la sensibilidad. La topología kantiana de la facultad de conocer es un presupuesto importante para la problemática de Hegel. Ésta se encuentra determinada por aquélla en cuanto que se aparta de ella. Según su diseño externo, la *Fenomenología del espíritu* se corresponde con la *Crítica de la razón pura* de Kant. En este último, encontramos primero una teoría de la sensibilidad, luego una teoría del entendimiento y por último la teoría de la razón. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla inicialmente la dialéctica de la certeza sensible, después el problema de la coseidad y la distinción del entendimiento entre fenómeno *(Erscheinung)* y mundo suprasensible. Hasta aquí, la obra de Hegel se corresponde con la «estética trascendental» y la «analítica trascendental» de la crítica kantiana de la razón. La doctrina hegeliana de la razón configura el paralelo con la «dialéctica trascendental».

Sin embargo, solo con máxima prudencia puede hablarse de este paralelismo. En Kant encontramos una grandiosa arquitectura sistemática de la facultad de conocer, el despliegue estático del diseño del espíritu, la separación de cada una de las facultades y la distinción de éstas según sus momentos empíricos y apriórícos. Sensibilidad y entendimiento dan lugar, cuando colaboran correctamente, al rendimiento cognoscitivo del hombre, el cual está y permanece ligado al campo de los fenómenos, a los objetos de la experiencia. A la razón como la facultad de las «ideas» corresponde, según Kant, –a pesar de que constituya el alzarse más elevado del espíritu humano– ya meramente la tarea de dibujar determinados horizontes de totalidad para la experiencia humana, de «regular» la marcha del conocimiento. No obstante, en lo que toca a sus conceptos propios, la razón no alcanza ningún conocimiento objetivo y una meta esencial de la crítica de la razón es la de destruir las pretensiones falsas y desmedidas de los conceptos y conclusiones de la razón.

En Hegel la cuestión es muy distinta. No tiene ninguna separación estática de las facultades cognoscitivas, no tiene distinciones fijas y rigurosamente cuidadas entre sensibilidad, enten-

dimiento y razón. En Hegel, todo está en movimiento, en flujo. Se refiere al plan estructural de la facultad cognoscitiva de Kant fluidificándolo, «licuándolo», y poniendo un movimiento en el lugar de la arquitectura. La *Fenomenología del espíritu* tiene, según el índice, las siguientes partes: «A. Conciencia», «B. Autoconciencia» y la no titulada sección «C», que se divide en cuatro subtítulos: «Razón», «El espíritu», «La religión», «El saber absoluto». La primera subsección de la tercera sección «C» es lo que constituye el proyecto y tema de nuestro intento de interpretación. Cuando nos ponemos a reflexionar primero sobre los títulos mencionados, salta a la vista la consonancia de la nomenclatura con la teoría del conocimiento. Suena como si el tema fuera exclusivamente los modos de conocimiento, los actos y actitudes subjetivas, como si Hegel emprendiera una fenomenología de la conciencia. A fin de evitar esta apariencia engañosa, hemos interpretado el enfoque hegeliano desde el problema del ser-en-sí y el ser-para-sí y hemos explicado la «conciencia» como comprensión del ser, como relación entre ser y saber. En la estela marcada por esta perspectiva explicativa, afirmamos que en Hegel no hay ninguna topografía del conocimiento humano según sus fuentes y raíces, según «facultades» aisladas. No hay ningún inventario de los conceptos, ninguna arquitectura y ningún plan estructural o funcional del espíritu humano. La «razón» no es ningún fenómeno ya dado y subjetivo, que existiera junto a la sensibilidad y el entendimiento y que pudiera delimitarse en su constitución propia. Para Hegel, la «razón» es una figura determinada de la comprensión del ser, una estación en la historia dialéctica que acontece como «Fenomenología del espíritu».

No se puede, por tanto, ponerse sin más a reflexionar en un plano racional sobre la razón o describirla como un dato espiritual previamente dado. Asimismo, la razón es, para Hegel, algo distinto a una determinada dotación del hombre, algo distinto al mero talento de la inteligencia. Con el concepto de una capacidad no llegamos tampoco al concepto hegeliano de razón. La capacidad de ver, por ejemplo, no tiene como tal ningún contenido determinado. El ojo, a la luz, puede aprehender múltiples cosas que

se encuentran a la luz. El vidente tiene un campo de libre movilidad en el que puede aprehender bajo la mirada esto o aquello, pudiendo también ir de un lado para otro dentro de su campo visual. ¿Es la razón, en cierto modo, una facultad espiritual de ver, una capacidad que no está adherida a unos contenidos determinados, sino que, más bien, puede aprehender múltiples cosas y también dejar de enfocarlas? El concepto hegeliano de razón no es neutral respecto de los contenidos, no se refiere a un poder-pensar, a una capacidad de pensar de una particular dignidad, sino a una figura en las largas transformaciones de la comprensión del ser, una figura que contiene en sí determinados pensamientos sobre la relación de ser y saber. Éstas son, de entrada, nuestras afirmaciones, que intentaremos justificar al meditar el texto de Hegel.

La sección «Razón» en la *Fenomenología del espíritu* está dividida de la siguiente manera: 1. Razón observante; 2. La realización de la autoconciencia racional por sí misma; 3. La individualidad que es para sí real *(reell)* en y para sí misma. Solo con la lectura de los términos no se entiende aún nada. Hablan en un nivel al que, antes de nada, hemos de elevarnos. Hegel comienza con un breve curso del pensar explicativo que titula «Certeza y verdad de la razón». ¿A qué viene la combinación de las palabras «certeza» y «verdad»? En cada momento encontramos en Hegel este uso de las palabras. Intérpretes hegelianos de primera fila lo explican en ocasiones remitiendo a Descartes y leen ambas palabras en el sentido de *certitudo* y *veritas*. Esto me parece extremadamente cuestionable. ¿Se trata en verdad del problema de si (y en qué medida) la verdad sobre el ente queda limitada y constreñida por la intención de saber en modos seguros y confiables? En otras palabras, ¿se trata del problema de si la seguridad en la posesión del saber –entendida ésta como aseguramiento frente a los intentos de dudar– merma la plenitud de la verdad? ¿Del problema de si la pregunta sobre cómo se sabe amenaza con convertirse en prioritaria con respecto a aquella sobre qué es sabido? El modo hegeliano de hablar de la certeza y de la verdad no es cartesiano. Antes bien, es cuestión aquí de la relación de verdad y ser, de *noein* y *einai*. La certeza y la verdad de la razón conciernen al

problema de cómo, en la situación de la comprensión del ser correspondiente a la razón, es sabido el ser, y cómo lo sabido, el saber y quien sabe «es», en qué grado de potencia de ser se encuentra.

Ya la primera proposición es una prueba de esto: la razón no es ninguna facultad innata del hombre. Al contrario, Hegel hace una afirmación fundamental acerca de qué es lo verdadero, esto es, lo propiamente ente, para el saber en una situación que ha surgido a través de las transformaciones de la comprensión del ser. La primera proposición dice así: «En el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma» (175, 143). La razón surge como retorno de la conciencia a sí misma. No existía con antelación, como dotación o capacidad. Entra en escena como resultado de una historia, la historia de una comprensión del ser que va transformándose. En las fases precedentes de esta historia, la conciencia estaba asediada por el hecho de que no lograba reunir los pensamientos sobre el ser del ser-en-sí y del ser-para-sí, de que para ella el mundo se desgarraba en el fenómeno *(Erscheinung)* de más acá y la esencia de más allá. La esencia era pensada como lo inmutable, el saber, por lo contrario, como lo fugaz y pasajero. Ésta es la posición de la «conciencia desventurada», con la que concluye el curso del pensar antes del capítulo sobre la razón. En la medida en que ahora le queda claro a la reflexión que la diferencia que tortura a la conciencia desventurada está planteada por la conciencia misma y que ésta conforma el lugar en el que se disocia lo diferenciado, la conciencia se convierte en «razón». La razón abarca la entera relación de saber y ser. Hegel puede formular lo siguiente: «... su verdad es aquello que en el silogismo, en el que los extremos aparecían absolutamente disociados, se manifestaba como el término medio que anuncia a la conciencia inmutable que lo singular ha renunciado a sí y a lo singular que lo inmutable no es ya un extremo para él, sino que se ha reconciliado con él» (175, 143). La razón es aquella figura del pensamiento del ser y del ser pensante donde el objeto no es ya algo ajeno para el saber, no ya un en-sí más allá, sino que, en su totalidad, cae dentro del saber, del mismo modo que el ser

gana la más alta medida de potencia de ser. Hegel, pues, puede caracterizar la razón del siguiente modo: «Este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos y los relaciona entre sí y la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia *a sí misma* la certeza de ser toda verdad» (175, 143). Prestemos atención una vez más a las últimas palabras de la cita: «la certeza de ser toda verdad» (175, 143). No significa «la certeza de tener toda verdad» y no se refiere, en modo alguno, a la *certitudo* de estar en posesión de todas las verdades, de todas las *veritates*. Hemos de leer la proposición del siguiente modo: «La certeza de reunir en sí todo ser que es en sentido propio y con pleno valor».

La razón es lo que es en-sí y para-sí. Al surgir la razón, desaparecen los estadios previos de la comprensión del ser. Hasta el momento, la conciencia había tenido una relación negativa con la esfera de los objetos para ella ajenos, estaba fascinada por ellos y aun así no era capaz de anular su calidad de ajeno o descubrirse a sí misma en lo referido como otro y ajeno. «Hasta ahora, solo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del *mundo* o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad *(Realität)*...» (176, 143). Esto menta mucho más que la mera certeza de ser de la conciencia, dice más que el afirmar que la conciencia comprensora del ser «es» ella misma de un modo válido. Se sabe a sí misma como el conjunto de todo lo que es. No es algo meramente real *(real)*, es la realidad *(Realität)*. O bien, como dice Hegel lapidariamente, sabe «... que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad» (176, 143).

Pensar y ser son lo mismo: esta proposición de Parménides es la proposición fundamental de la razón hegeliana y la tesis programática del «idealismo». Del mismo modo que Kant presenta la razón como la facultad de las «ideas» en su tabla subdividida de la facultad humana de representación, así la razón es,

para Hegel, la tesis sobre el ser del idealismo. Para el pensar, dice Hegel, «al captarse así, es como sí el mundo deviniese por vez primera; antes, no lo comprendía; lo apetecía y lo elaboraba, se replegaba de él sobre sí misma, lo cancelaba para sí y se cancelaba a sí misma como conciencia, como conciencia del mundo en cuanto conciencia de la esencia, lo mismo que como conciencia de su nulidad. Solamente ahora, después de haber perdido el sepulcro de su verdad, después de haber cancelado la cancelación misma de su realidad y cuando ya la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como *su* nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su *subsistencia (Bestehen)* se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia *presencia*; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él» (176, 143-144). El idealismo tiene una prehistoria en la que el ser y el saber se separan el uno del otro, aparentan estar divididos por un hiato casi insalvable, de tal modo que el objeto es «ajeno» a la conciencia. Ciertamente, también en la prehistoria la conciencia es ente y el ser es sabido, pero el ser de la conciencia todavía no incluye en sí el ser de todas las cosas. Solo con la «razón» se extiende el saber por lo ancho del mundo y el ser extendido por el mundo es traído al saber. «La razón», se dice en el texto de Hegel, «es la certeza de la conciencia de ser toda realidad *(Realität)*; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón» (176, 144).

Nos detenemos un momento en este pasaje para considerar la formulación «La certeza de ser toda realidad». Esta expresión se da en Hegel en un sentido múltiple, pero, en este lugar de la obra, tiene un sentido al mismo tiempo exacto y perturbador. Hay muchas cosas en el mundo que están «en camino», que existen en el tiempo, que están dispersas en él, que no tienen en cada momento temporal toda la plenitud de su ser. Esto vale, en especial, para los seres vivos, las plantas, los animales y los hombres. Experimentan un «desarrollo», una curva creciente de despliegue, y una curva decreciente de envejecimiento, encogimiento y desecamiento. El ser vivo joven se mueve hacia un punto culminante donde su fuerza y potencia vital están en su cénit, donde

reúne toda su fuerza y esencialidad. Es entonces toda realidad *(Realität)*, la entera realización efectiva de todas las posibilidades presentes en él, la actualización de todas las potencias. Puede que pertenezca a la caducidad de las criaturas de la naturaleza el que sean capaces de mantenerse en la plenitud esencial únicamente durante un corto tiempo y que, apenas hayan florecido y madurado, decaigan de nuevo y se hundan, se conviertan en fragmentos y ruinas. «Toda realidad *(Realität)*» es, en el contexto de sentido que acabamos de esbozar, sinónimo de la plenitud esencial, completa y totalmente desarrollada, de un ente individual.

Sin embargo, no es éste el significado de la expresión en nuestro texto. La razón no es «toda realidad *(Realität)*» en cuanto la medida más alta de ser-sapiente, la plenitud esencial completamente desplegada del espíritu, que es más sapiente, en cuanto que sabe aquello que es lo más ente. La razón es toda realidad *(Realität)* en cuanto que es todo saber y todo ser en cuanto tales. «Toda realidad *(Realität)*» es algo que está extendido a lo ancho del mundo, no es la plenitud de una cosa singular, es el ser pleno y uno como tal en todo ente intramundano. Esta tesis es inaudita, no solo se topa contra todo suponer y conocer habituales, sino también contra el científico-positivo. Para el entendimiento humano normal, el conocer, también tomado como razón, nunca es el ser verdadero y válido de todas las cosas. El hombre, si se contempla a sí mismo con suficiente sobriedad y crítica, se encuentra a sí mismo dentro del mundo como una especie de ser vivo en peligro y frágil, pero también como peligroso para los demás seres vivos; se sabe una cosa insignificante en un entorno de peligrosas fuerzas naturales, sabe que abarca el universo con su entendimiento, pero que él no es el universo. Esta convicción normal se desmorona cuando entra en escena la certeza de la razón. Se proclama a sí misma como el ser en todos los entes en la totalidad del mundo. La razón es mundo y el mundo es razón. La realidad efectiva no es otra cosa que el pensar.

Hegel llama a esto el «idealismo inmediato» y lo aprehende en la fórmula fichteana «Yo soy yo». La proposición no es ninguna tautología vacía, ningún ejemplo arbitrario de la equivalencia A = A, donde en «A», como un hueco en blanco, podrían intro-

ducirse tanto piedras como árboles, o autos y fábricas. Yo = yo quiere decir, más bien, que el yo como sujeto puede y debe encontrarse en todas las sustancias que se vuelven objetos para él. Hegel explica el principio del idealismo inmediato de una manera aún más brusca cuando dice que el yo se vuelve objeto para sí mismo con la conciencia del no-ser nada diferente; objeto único, toda realidad *(Realität)* y presente. Lo que sorprende en esta caracterización del «idealismo inmediato» es la negación que se da conjuntamente con la posición total. La razón se entiende a sí misma como la totalidad del ser en cuanto tal, se proclama exclusivamente y afirma que no hay nada más allá de ella o junto a ella, como no sea la nada. En el lugar huérfano en el que antes otros entes podían contraponerse al saber, solo deja la mera nada. En Hegel, el punto de vista de la razón no lo alcanza el pensar en una aprehensión y descripción de fenómenos disponibles, ni en una objetivación intencional de las cosas para la conciencia representante. Más bien, lo alcanza en la destrucción y disolución de los pensamientos no desarrollados sobre el ser, que sostienen y gobiernan en su conjunto el percatarse sensible, la aprehensión de las cosas singulares y el pensar del entendimiento que separa entre fenómeno *(Erscheinung)* y cosa en sí. Es en este camino de anulación como hace su aparición la razón; tiene tras de sí una historia de decadencias cuando «entra en escena» y anuncia su esencia en la equivalencia especulativa «Yo soy yo». «La conciencia que es esta verdad ha dejado atrás y olvidado este camino al surgir de un modo *inmediato* como razón; dicho en otros términos, esta razón que surge de un modo inmediato surge solamente como la *certeza* de aquella verdad» (177, 144).

Con ello Hegel previene frente a la posibilidad de una apariencia capciosa y extremadamente cuestionable, a saber, la de que el «el punto de vista de la razón» sea un punto entre otros, una posición que pueda elegirse, que pueda aceptarse o rechazarse, expresarse con el lenguaje y declararse en tesis. El lenguaje es visto aquí con una potencia inquietante y niveladora. Se puede hablar de mercancías en el mercado y de filosofemas. La pregunta es solo si desde la filosofía puede hablarse también en el lenguaje cotidiano y propio de la comprensión ingenua e irre-

flexiva del ser, tal y como puede hacerse en el mercado. Nietzsche deja que su Zaratustra anuncie la enseñanza sobre el superhombre en el mercado y que viva la experiencia de que las multitudes claman por el «último hombre», en cuya imagen se reconocen. En la atmósfera de un concepto de ser nivelado y no pensado exhaustivamente, «hay», en mayor o menor medida, elementos del mundo y cosas singulares, estrellas y seres vivos, y entre ellos sujetos dotados de inteligencia, que con su capacidad representativa reflejan en imágenes lo existente, se hacen ideas sobre Dios y el mundo y los compendian en sistemas de opinión, también, entre otros, en «filosofemas». Allí donde entra en escena la filosofía, ha de poner en cuestión el suelo de la comprensión y el medio lingüístico, revolviéndose contra el lenguaje del mercado y de la comprensibilidad de todo el mundo.

El «idealismo inmediato» es, de entrada, una afirmación. La razón únicamente asegura que es toda realidad, no se demuestra aún como el conjunto de ésta. Con igual derecho, al parecer, otras afirmaciones podrían también aseverarse, las cuales limitan la pretensión de universalidad de la razón. En la certeza de la autoconciencia no reflexionada, el yo se sabe como yo, pero sabe también al mismo tiempo que una inabarcable multiplicidad y variedad de cosas objetivas se halla frente a él. En la medida en que el yo deviene objeto para sí mismo, el yo sapiente y el yo sabido tienen, en él, la misma naturaleza de la yoidad, frente a él se encuentra un mundo de cosas ajenas, de cosas que, ciertamente, se le aparecen a la conciencia, pero que no son la conciencia. La no-identidad entre el yo y las cosas puede «aseverarse», esto es, ser afirmada y expuesta, de igual modo que la identidad del yo consigo mismo. La mera afirmación de que el yo sea el mundo y el mundo sea el yo no tiene como aseveración *(Versicherung)* mayor rango que las tesis que establecen un límite insalvable entre subjetividad y sustancialidad, entre ser-en-sí y ser-para-sí. El idealismo inmediato (como mera aseveración) ha de ser llevado a una mediación a través del pensamiento. Hegel lo expresa con estas palabras: «Solo cuando la razón aparece como *reflexión* desde esta certeza contrapuesta aparece su afirmación de sí, no solo como certeza y aseveración, sino como *ver-*

dad, y no solamente *junto a* otras verdades, sino como la verdad *única*...» (177 s., 145). Lo que supone la reflexión en cuanto trabajo del concepto (un trabajo, una dureza y una dificultad de proporciones hercúleas) es algo que aún nos queda por ver.

20. El «idealismo meramente aseverador», el «idealismo vacío» (la crítica de Hegel a Kant y Fichte)

La razón no es ninguna facultad presente en la conciencia humana con la cual se opere cognoscitivamente o que se relacione con una zona propia de objetos de la razón. En el transcurso del curso del pensar característico de la *Fenomenología del espíritu*, la razón es un nivel del desarrollo del pensamiento sobre el ser y de la comprensión del ser en cuanto tal, la cual únicamente aparece cuando otras figuras de la conciencia están quebradas y disueltas. La razón no es algo que exista simplemente junto a otras formas de la facultad de conocer, aunque sean inferiores. Las ha agotado a todas las demás y las ha dejado tras de sí. Hegel lo caracteriza del siguiente modo: las «ha dejado atrás y olvidado».[59] Sin embargo, lo que parece finalizado y liquidado es un pasado aún no dominado de la razón, que puede surgir perturbadoramente y empañar la autocomprensión de la razón.

En primer término, la razón se entiende a sí misma como «idealismo». La razón se pronuncia a sí misma como tesis idealista sobre el ser, a saber, no existe sino la razón, nada más. Ésta

59 Cita tomada libremente, *cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 177 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 144. *(N. del T.)*]

es la «certeza de ser toda realidad *(Realität)*». La certeza es pronunciada como «aseveración», como afirmación, como lema y principio. Podría decirse: como lema de guerra. Pero ¿guerra contra quién o qué? Justamente, contra otras aseveraciones que podían presentarse con no menor derecho, como lo tienen todas las meras aseveraciones, que podrían decirle en la cara al idealismo que se formula a sí mismo que él tampoco es sino una fórmula, una forma de hablar entre otras. Mientras el idealismo, en cuanto comprensión del ser en el nivel espiritual de la razón, se limite a «pronunciarse», se dirige a un otro ajeno e independiente, que quiere negar, pero al cual anuncia dicha negación y le informa de ella. Con el lema «todo es yo», el idealismo no se ha consumado aún y, precisamente, todavía no ha realizado *(realisiert)* que «toda realidad *(Realität)*» es el yo. En cuanto se limita a hablar, ya se contradice a sí mismo. Hegel hace visible, con ello, una estructura peculiar y paradójica, la cual –más allá de su caso particular del «idealismo meramente aseverador»– puede corresponder a toda tesis sobre el ser que sea absoluta, pero que esté formulada de modo inmediato. Las fórmulas del pensamiento que interpretan el mundo según el esquema «todo lo que es no es, en verdad, sino "espíritu" (o "materia" o "vida")» pronuncian su posición en negaciones. «No otra cosa sino...», con ello, lo otro queda superado y anulado, queda negado, se le rehúsa la justificación de su existencia.

El mundo se muestra ante la mirada ingenua y pre-filosófica del hombre en una colorida plenitud, en una multitud de fenómenos *(Erscheinungen)*. Nos rodean innumerables cosas y un número inabarcable de especies de cosas. Nos cuesta mucho esfuerzo enumerar los ámbitos y las diferencias principales. Nos movemos en muchas dimensiones con gran familiaridad sin fijarlas en su multiplicidad. Tratamos con la tierra firme y el mar, con la tierra, el agua, el aire y la luz, conocemos el día y la noche, la enorme naturaleza, con su zócalo sin par de materia no viva, y conocemos su riqueza en criaturas, la desbordante plenitud de seres vivos, de vegetales, animales, así como de género humano. Conocemos también las obras de este último, los asentamientos, las ciudades y reinos, los instrumentos, herramientas y máquinas; conocemos

el número y la figura y mil clases de cosas más. El mundo nos deslumbra con un espectro grandioso de «fenómenos» *(Phänomenen)*. Al mismo tiempo, sin embargo, llamamos «el ente» a todo esto múltiple, colorido y variado. Los fenómenos *(Phänomene)* más variados coinciden en que son, coinciden en la estructura de su coseidad, de su sustancialidad, en el rasgo fundamental de aparecer para la conciencia humana y devenir objetos para ella. Cuando el pensamiento se eleva y el aspecto del mundo no deja ya cautivo al hombre, cuando gana distancia y lo observa de lejos para aprehenderlo, se impone, como con fuerza elemental, el esbozo de que todo lo múltiple y variado se remite a una unidad y a un ser-uno. La reducción ontológica no deja al mundo seguir como está. Lanza sobre él una construcción intelectual, una red, una malla conceptual, a fin de reducir a un denominador la multiplicidad caótica, aquello que tiene un sinfín de aspectos. Todo lo que es, no es, en su fundamento, sino... agua, aire, fuego, *nous*, idea, *energeia* y *dynamis*, «razón», yoidad. El mundo queda explicado a partir de un ser-uno subyaciente. Las explicaciones remiten los múltiples y variados fenómenos *(Phänomene)* a un *arche*, un principio. En ello, no es que solo el esquema que determina de qué consisten todos los entes, qué es el material originario del mundo, desempeñe un papel importante; la intención pensante de la filosofía aboga también por otras vías de interpretación. Así, fenómenos humanos sirven como modelos para la explicación global. Es el caso, por ejemplo, del trabajo, cuando se concibe el mundo como obra (el *eros* y lucha), cuando se concibe el mundo como guerra, o como el uno-contra-otro y uno-para-el-otro del amor y de la querella *(philia kai neikos)*, o como el juego humano cuando se considera el mundo como «el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez».[60]

No estamos debatiendo ahora sobre el derecho objetivo de estos conceptos especulativos de mundo, sino solo sobre la es-

60 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 39. [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 32. *(N. del T.)*]

tructura de un pensar que resalta unos fenómenos *(Phänomene)* intramundanos frente a otros y los proclama como el ser verdadero del mundo; un pensar que exalta y eleva una parte del mundo a totalidad de mundo. El agua se presenta fenoménicamente, junto a la tierra, el espíritu junto a lo carente de él, la vida junto a lo inerte, la conciencia humana junto a lo carente de conciencia y que deviene objeto para ella, y la «materia» junto a las formaciones de sentido *(Sinngebilde)*. Ahora bien, si un único ente o tipo de entes es declarado principio del mundo, entonces esto significa la negación de todos los demás fenómenos *(Phänomene)* con los que, hasta el momento, se encontraba el fenómeno privilegiado en el conjunto del mundo. La equivalencia y la igual justificación quedan superadas y anuladas, el único fenómeno *(Phänomen)* es exaltado y elevado a la posición de ser toda la realidad, mientras que los demás, degradados en su conjunto a la nulidad, quedan condenados a ser lo no verdadero frente al único ente verdadero. Asimismo el modo como el ser-nulo de los fenómenos ontológicamente condenados queda determinado se ha presentado de múltiples formas en la historia de la filosofía. Unas veces son «meros fenómenos *(Erscheinungen)*», esto es, no son la esencia, son solo formaciones procedentes de un poder originario fundador y creador, una exterioridad vacía y nada más; y otras son una esfera del ser disminuido e impropio, figuras engañosas fugaces, entregadas al tiempo, efímeras y finitas, débiles en su ser y que se asemejan a meras sombras, unas figuras que se desmoronan ante la existencia *(Dasein)* más fuerte de lo que es verdadero y único. La tesis total sobre el ser se formula de modo exclusivo, excluye todo lo demás que se muestra como fenómeno del ser en sentido propio, lo rebaja y se proclama triunfante. Sin embargo, con el hecho de que lo otro, condenado a la negatividad y que constituye, en su rebajamiento, el estrado para los pies de lo dominador y señorial, sea negado, tenemos que le cierra el camino al fenómeno *(Phänomen)* elevado a ser del mundo y sigue anunciado, aún en cuanto negado, su ser-otro. La aniquilación por el pensamiento deja, por decirlo así, el cadáver de los fenómenos *(Phänomene)* negados o, en todo caso, un lugar vacío, o el espectro de una apariencia sin

esencia. La elevación de un fenómeno *(Phänomen)* a esencia del mundo debe la explicación de cómo es que antes todo había podido presentarse de otro modo y porqué se había dado la apariencia de que el ente destacado existía «junto» a otros y entes, a entes de otro tipo. Justo en la medida en que hay un ente que es puesto absolutamente, mientras que todos los demás quedan negados, es como surge la pregunta de si lo absoluto no se las tiene que ver con un espantajo, con algo que, en verdad y realidad, no existe en modo alguno. ¿Necesita su autoposición realmente que se destaque de manera excluyente frente a lo condenado como nulo? Tenemos como extraño resultado el que la negación, en la que se afirma lo autoproclamado como ente verdadero frente a los otros fenómenos que compiten con él, se contradice a sí misma, puesto que reconoce a un oponente al que quiere matar.

Esta contradicción es inherente a todas las tesis absolutas sobre el ser y el idealismo no alberga, en ello, ventaja alguna frente al materialismo. El «idealismo meramente aseverador» excluye del ser verdadero todo lo demás que se presenta frente a la conciencia o parece hacerlo en la fenomenología. El mundo es razón, y nada más, y la razón es el mundo, el ente en total y el ente verdadero. Ésta es la aseveración idealista, que se dirige hacia fuera y que niega un otro-ajeno, y que tiene, de este modo, en sí la negación-hacia-fuera. En este estado de la razón, ésta se encuentra existiendo y siendo ante los ojos en cuanto teniendo esta negación. Parece como si la razón fuera lo restante del mundo, aquello que finalmente está después de que todo lo extrarracional e irracional se haya esfumado en el fuego dialéctico. Y sin embargo, esto es una abstracción, dice Hegel. «La *aparición inmediata* [de la razón] es la abstracción de su *ser presente (Vorhandensein)*, cuya *esencia* y *ser en sí* son el concepto absoluto, es decir, *el movimiento de su ser devenido*» (178, 145). Y añade a modo de explicación: «La conciencia determinará de diferente modo su actitud ante el ser otro o ante su objeto según el grado en que se halle del espíritu del mundo que va cobrando conciencia de sí. El modo como en cada caso encuentra y determina *de un modo inmediato* a sí mismo y a su objeto o cómo sea *para*

sí dependerá de lo que haya *devenido* o de lo que ya *en sí* sea» (178, 145).

Lo que ahora resulta decisivo es pasar del idealismo meramente aseverador al idealismo que se consuma, realizar efectivamente su tesis de que la razón es toda realidad *(Realität)*, llegar desde la certeza a la verdad de la razón. El idealismo de la razón efectúa la marcha de su realización efectiva por pasos. En primer lugar, se concibe a sí mismo en la fórmula yo = yo. La autoconciencia es, como lo expresa Hegel, en sí misma para sí. En ella coinciden el ser como ser-en-sí y ser-para-sí, abarca ambos pensamientos fundamentales sobre el ser. El «yo, [es] por tanto, solamente la *pura esencialidad* de lo que es o la *categoría* simple» (178, 145). Esta frase resulta difícil de entender. Habla a partir de un trasfondo, a partir de la historia de la filosofía elaborada por Hegel. Las categorías son determinaciones fundamentales del ente, conceptos ontológicos fundamentales en los que la constitución, la arquitectura y las estructuras relacionales de las cosas son pensados y se muestran en el modo del decir humano, del decir sobre el ente. Aristóteles retoma de las múltiples formas en que se dice el ente, en que el *on* es un *on legomenon*, las diez categorías, que determinan el ser-cosa, el ser-constituido-como, el ser-dónde y el ser-cuándo, el estar-en-relación, el tamaño y las cuatro formas estructurales del movimiento del ente. La comprensión del ser que el yo tiene de la cosa queda así determinada. Kant denomina a los conceptos puros del entendimiento, a las formas aprióricas del pensamiento, «categorías», esto es, las formas de pensamiento que piensan previamente el ser-objeto de todo objeto de experiencia, los encuentra «siguiendo el hilo conductor de las formas de los juicios»[61] y los ordena en cuatro grupos con tres categorías cada

61 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, «Elementarlehre» II. Teil, 1. Abteilung, 1. Buch, 1. Hauptstück, 3. Abschnitt, § 10. [*Cf. Crítica de la razón pura*; la cita no se encuentra de esa forma, sino que corresponde a una cita de memoria que toma varios elementos del parágrafo 10. *(N. del T.)*]

uno, a saber, en los grupos de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Kant recalca con gran énfasis que la totalidad de las doce categorías están centradas en el pensar del yo, están fundadas en la unidad de la autoconciencia, esto es, en lo que él denomina la «apercepción trascendental». En cuanto que el yo es el medio que reúne las doce categorías y en cuanto que éstas determinan el ser-objeto de todos los objetos, tenemos que el ente en el mundo entero, en el carácter de objetividad, queda englobado en esta subjetividad del sujeto. En la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, el «idealismo trascendental» de Kant (que únicamente reclama para el sujeto la forma apriórica del mundo, pero que no produce el material empírico, sino que lo recibe receptivamente) se transforma en idealismo absoluto. El yo se vuelve principio del mundo. El yo = yo es la «*categoría* simple» (178, 145).[62] Con «simple» no se quiere decir aquí lo contrario a «enrevesado» o «complicado». El yo como categoría simple es el principio de la subjetividad, pensado de modo monista. Hegel prosigue en el texto donde se plantea el tema: «La *categoría*, que tenía fuera de este caso la significación de ser la esencialidad de lo que es, la esencialidad *indeterminada* de lo que es en general o de *lo que es* frente a la conciencia, pasa a ser ahora *esencialidad* o *unidad* simple de lo que es solamente como realidad pensante; o bien significa que autoconciencia y ser son *la misma* esencia; la misma, no en la comparación, sino en y para sí» (178, 145). También en esta formulación se oye todavía la negación exclusiva de todo aquello que no es él mismo pensar. La autoconciencia y el ser, esto es, en primer término planteados como dos cosas distintas, son unificados, no, afirmados como «lo mismo».

Esta afirmación contiene en sí la contradicción de que la dualidad que niega ha de ponerla antes para luero superarla y anularla. Si el afirmado «ser-uno» ya estuviera, no podría darse en modo alguno la apariencia de ser-distinto que tienen la au-

62 *Cf.* J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I. Teil, § 1.

toconciencia y el ser, apariencia que es enfáticamente negada. El resultado de la negación contradice su presupuesto, la identificación se opone al estado previo de la dualidad que ha de ser superada. En el más antiguo «Escrito sobre la diferencia» (*Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, de 1801), formula Hegel el principio especulativo de la «filosofía de la identidad» como «identidad de la identidad y de la no identidad».[63] Al mal idealismo le es propio que quiera, por decirlo así, llevar la entera realidad efectiva a un solo lado y quiera, al mismo tiempo, dejar vacío el otro lado; y sin embargo, tiene, en su negar, a un otro frente a sí, que anteriormente estaba llenado, pero que ahora ha sido vaciado. Esto quiere decir que tiene adherida externamente la diferencia. La razón es concebida más verdaderamente que en el mal idealismo unilateral cuando es aprehendida como teniendo ella misma una diferencia. «Ahora bien, esta categoría o la unidad *simple* de la autoconciencia y el ser lleva en sí la *diferencia*, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el *ser otro* o en la diferencia absoluta. La diferencia *es*, por tanto, pero de un modo totalmente transparente y como una diferencia que, al mismo tiempo, no lo es. Se manifiesta como una *multiplicidad* de categorías» (178, 145). El ser declarado como subjetividad (en este estadio del idealismo) se divide y disgrega en una multiplicidad de modos de pensar, que a su vez son modos de ser. Hegel lo expresa del siguiente modo: «En cuanto el idealismo enuncia *la unidad simple* de la autoconciencia como toda realidad y hace de ella de un modo *inmediato* la esencia, sin haberla concebido como esencia absolutamente negativa –solamente ésta lleva en sí misma la negación, la determinabilidad o la diferencia–, es todavía más inconcebible que esto, el que haya en la categoría *diferencias* o *especies*» (178 s., 145 s.). El único ser, caracterizado como razón, extendido por todo el mundo, que fue ganado en un proceso de

63 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, editado por G. Lasson, Hamburgo, UND, 1962, pág. 77.

curso del pensar que negaba la multiplicidad y variedad de los fenómenos *(Phänomene)* y solo otorgaba validez, de modo reductivo, al yo, a la yoidad, a la subjetividad, ese ser uno y unitario ha de ser determinado ahora de repente como una interna multiplicidad y variedad. *La* categoría debe dividirse en un haz de categorías.

Lo que molesta aquí a Hegel, y califica de «inconcebible» y «aún más inconcebible», es un modo de pensar que pretende poder hacer hallazgos en lo absoluto como si de un campo o país se tratara, como si la razón fuera algo parecido a una cosa que pudiera encontrarse sin más, algo sobre lo que cualquiera pudiera hacer afirmaciones y proporcionar aseveraciones. Es inapropiado e inoportuno aplicar la lógica a la razón, al *logos* vivo, y marcar en ella distinciones como se hace con una cosa *(Sache)* cualquiera. La razón es toda realidad *(Realität)*, es el ser uno y único que, al mismo tiempo, se escinde en sí mismo. No «tiene» diferencias, ella es la diferencia como efectuación de la autoescisión. «En efecto, en cuanto que la *diferencia* comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo, ello lleva implícito el que aquí se abandonan la *inmediatez*, el *asegurar* y el encontrar, y comienza el *concebir*» (179, 146). Podría decirse quizás, en el caso de tesis absolutas sobre el ser, que, por ejemplo, afirman y aseveran, que la materia, o algún tipo particular de material como el agua, es la esencia propia y verdadera de todas las cosas, que la razón pensante tendría que intentar hacer su trabajo en este noble material, o que al menos podría intentarlo y comprobar en ello la empresa crítica de diferenciar. Cuando, sin embargo, es la razón misma la que es apelada como el ser en todo ente, puede esperarse que ésta no caiga bajo distinciones ajenas, tomadas de Dios sabe dónde, sino que se diferencie en sí misma y que se determine a sí misma diferenciando, particularizando y haciendo crítica. Hegel lanza aquí unas duras palabras contra Kant, que había obtenido la tabla de las categorías a partir de la tabla de los juicios: «Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia» (179, 146). Un méto-

do de pensamiento central de la crítica kantiana de la razón, a la que Hegel, aun distanciándose de ella, todavía le debe muchísimo, es ahora vergonzosamente estigmatizado. Lo que esto significa no puede ser explicado con la malicia que puede haber entre eruditos o con el tono «colegial» entre profesores de filosofía. La situación es peligrosa, la situación de la autoconciencia pensante como razón y en la certeza de ser toda realidad *(Realität)*.

Hegel desarrolla en lo que sigue precisamente esta situación, en la que la razón no sabe ya qué hacer y en la que queda desconcertada por el pasado indominado y sus pre-estadios dialécticos. La exposición del desconcierto de la razón es una obra maestra especulativa de Hegel. El curso del pensar se halla en un nivel reflexivo tan elevado que solo podemos seguirlo con dificultad, especialmente cuando las frases de Hegel se nos presenten como «áridas», «abstractas» y formuladas de manera artificialmente complicada. La razón trata de habérselas en serio con su certeza de ser toda realidad. Se dice a sí misma que la esencialidad de las cosas (de todas las cosas) así como la diferencia, esto es, la duplicación, están en la razón misma. La razón no ha de conocer ningún fuera externo ni ningún ser-en-sí ajeno y contrapuesto. De las cosas como algo efectivamente real e independiente, en rigor, ya no se trata. También la diferencia de lo uno y lo múltiple cae dentro de la razón y aparte de ella no tiene esfera alguna a la que pueda remitirse. La yoidad, la pura categoría, reúne y liga las múltiples categorías en su mismidad. La categoría una y fundamental de la subjetividad dotada de sí-misma se diversifica en sí misma, se descompone escindiénose en diferencias. Estas relaciones, al principio, no son advertidas y operan perturbadora y provocativamente para el pensar filosófico, el cual afirma el pensar como la única realidad efectiva que todo lo incluye y que ahora pretende ir más allá del mero afirmar y asegurar. La contraposición de la categoría una y única de la yoidad, y de las múltiples categorías de la objetividad adheridas a ella, trae a la razón una inquietante ambigüedad. Hegel lo formula así: las categorías «en realidad, entran en contradicción con ella [esto es, la unidad de la categoría pura] a través de esta multiplicidad, y la unidad pura no tiene más remedio

que superar en sí esta multiplicidad, constituyéndose como *unidad negativa* de las diferencias» (179, 146). Con ello, la razón se vuelve singularidad. Se pone a sí misma de tal modo que excluye tanto a las múltiples categorías como a la unidad aún indiferenciada, la totalidad del ser subjetivo. Surge así, según Hegel, «una nueva categoría, que es conciencia excluyente, es decir, que es de tal modo que *un otro* es para ella» (179, 146).

Quizás nos sirva figurarnos la situación desconcertante de la manera siguiente. Mientras la comprensión del ser únicamente estaba «en camino» hacia la razón, mientras la razón, en la certeza de ser toda realidad *(Realität)* no había hecho acto de presencia, enfrente del saber se situaba, en múltiples formas, un objeto, y de la conciencia, algo otro y ajeno. Con la entrada en escena de la razón como «idealismo» se da la aseveración de que absolutamente todo es racional y que la razón es todo, sin más. Solo hay la «realidad pensante» y nada más. En la tesis idealista sobre el ser, la totalidad de lo que fenoménicamente se muestra como i-rracional queda, sin más, negada. La negación se dirige hacia fuera y regresa, tras una batalla victoriosa, a la ciudadela de la subjetividad para notificar que fuera no hay nada en absoluto. Si la negación fue primero de carácter divisoria y excluyente, ahora se torna una descomposición de la razón en ella misma. El ser-uno de la razón en la pura categoría de la yoidad –donde el yo es mundo y el mundo es yo– y la pura diferencia –en cuanto la negatividad que genera una multiplicidad de categorías– se relacionan «en» la razón el uno con el otro como algo distinto y otro, sin llegar, empero, a una independencia firme y fija. La razón está desconcertada y lo está, justamente, en su «certeza de ser toda realidad *(Realität)*». Hegel precisa esto del siguiente modo: «Cada uno de estos momentos distintos remite a otro, pero sin que por esto se llegue en ellos, al mismo tiempo, a un ser otro. La categoría pura remite a las *especies*, que pasan a la categoría negativa o a la singularidad; y ésta remite, a su vez, de rechazo, a aquéllas: ella misma es conciencia pura que permanece dentro de cada especie como clara unidad consigo misma, pero una unidad remitida también a un otro que, cuando es, desaparece y, al desaparecer, se engendra de nuevo» (179, 146 s.).

La carga de pensamiento de estas frases no se agota con una primera lectura o audición. Se dispersan como un balbuceo sin sentido, a menos que se sea capaz de resistir la tensión reflexiva desde la que son pronunciadas. La óptica hegeliana de la razón no puede trocarse por una descripción comprensible para cualquiera o un reporte informativo. La barrera no consiste en un ingenioso lenguaje especializado o elaborado. Hegel escribe filosofía en alemán. El obstáculo consiste en la aletargada inmovilidad de la comprensión del ser en la que estamos demasiado habituados a vivir. Es un camino empinado y fatigoso el que hay que recorrer hasta que la razón entra en escena –después de la aniquilación dialéctica de las representaciones del ser de la sensibilidad, de la percepción y del pensar separador del entendimiento– y afirma la unidad de todo lo real efectivo como pensar. Pero como la razón no puede quedarse parada en la mera aseveración de que es en verdad todo y no hay ninguna realidad efectiva ajena junto a ella, queda aquélla inquietada por contradicciones internas. En una duplicación tensa, primero la razón es efectivamente real; y es efectuante, es al mismo tiempo el camino hacia sí misma y el resultado del camino que engendra. Hegel contrasta «un inquieto *va y viene* [de la conciencia pura] que recorre todos sus momentos en los cuales ha visto flotar ante sí el otro que se supera en el momento de captarlo» frente a «la *unidad quieta*, cierta de su verdad» (180, 147). Pero no es él, el pensador, quien establece el contraste; es la conciencia como razón la que se duplica a sí misma. «Pero la conciencia, como esencia, es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la singularidad y al objeto y en contemplar en éste aquel proceso, en superarlo como un objeto distinto para *apropiárselo*, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto» (180, 147). La apropiación de todo lo que está en el mundo, mediante la razón y para la razón, es la realización *(Realisierung)* en la que ella ha de mostrarse como conquistadora del mundo, como poder triunfal.

Por lo pronto, sin embargo, el idealismo no es una mera aseveración, sino que está también «vacío». Comienza con una pa-

labra abstracta y vacía, lo reclama todo para sí, dice que «todo es suyo», que no hay nada, en el cielo y la tierra, que no sea conciencia, efectiva realidad pensante, razón. El idealismo proclama el universo como su propiedad, en cuanto es poseedor de la razón que se pronuncia como idealismo. Con el epíteto «vacío» caracteriza Hegel una primera posibilidad racional del pensar, que tiene un significado positivo, cuando es preliminar, pero un significado negativo, cuando pretende tener «validez última». Hegel se refiere aquí, supuestamente, a Kant, si bien describe principalmente la posición del «idealismo vacío». Ésta es una posición fundamental del sujeto respecto del mundo y todas las cosas que hay en ella que consiste en que todo lo no-yoico queda denominado un ente-para-el-yo y es llamado, por tanto, «fenómeno» *(Erscheinung)*. El yo imprime, en cierto modo, el sello de un pretendido derecho universal de propiedad a todo en absoluto. En todo ser queda señalado el «mío» de la conciencia, las cosas quedan apeladas como sensaciones y representaciones. No son comprendidas en lo que son, sino en el modo como se nos aparecen. La cosa vista se convierte en impresión, en forma de imagen, en mí. Ella misma se me desvanece tras su aspecto, que adviene a mí.

Es una idea genial de Hegel la de denunciar este subjetivismo –para el que el fenómeno *(Erscheinung)* de una cosa, el aspecto subjetivo, le sustrae la cosa misma y para el que las cosas se truecan en datos de sensación y meras representaciones– como un «empirismo absoluto». ¿Cómo es posible esto? Si se argumenta que los fenómenos, en su conjunto, son subjetivos, que son «mi» imagen, mi representación de algo que yo, justo por causa de la imagen, de mi representación, no puedo aprehender, y si el yo no puede hacer comprensible por qué llega a imágenes, a representaciones, entonces éstas, con todo, han de tener un origen y agente externo a nosotros que nos es desconocido. La razón puede reclamar todos los fenómenos *(Erscheinungen)* como su propiedad y aun así reconocer que hay algo fuera de ella que no puede aprehender ni tomar por la fuerza. La razón, en la posición del idealismo vacío, «se halla en contradicción inmediata, al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesto, la *unidad de la apercepción* y, al mismo tiempo,

la *cosa* que, aunque se la llame el *impulso ajeno*, la esencia *empírica*, o la *sensibilidad* o *la cosa en sí*, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña a dicha unidad» (181, 148). El idealismo vacío tiene un concepto únicamente «abstracto» de la razón y entra siempre de nuevo en la contradicción de que, ciertamente, quiere atraer y absorberlo todo en la razón, pero que solo coge los fenómenos, mientras que ha de dejar sin captarlo a aquello de lo que éstos son los fenómenos *(Erscheinungen)*. El idealismo meramente aseverador y también el idealismo vacío se limitan a expresar la «certeza» de la razón de ser todo, pero no son capaces de elevar esta certeza a verdad, es decir, a realidad efectiva. No llevan a cabo la plena apropiación de todo ente mediante la razón misma. Hegel concluye la primera y breve sección sobre «Certeza y verdad de la razón» con las frases siguientes: «No es tan inconsecuente [como el idealismo vacío], sin embargo, la razón real, sino que, siendo primeramente tan solo la *certeza* de ser toda realidad, es consciente en este *concepto* de la certeza de no ser todavía, como *certeza*, como *yo*, la realidad en verdad y se ve empujada a elevar su certeza a verdad y a llenar el mío *vacío*» (182, 148). La razón se halla ante la difícil tarea de demostrar y revelar las cosas como razón y la razón como las cosas. Un proyecto como éste suena nebuloso y fantasioso y puede sufrir rechazos indiferentes no solo de este u otro cualquiera, sino también de grandes cabezas brillantes, orgullosas de la racionalidad científica de nuestro moderno aparato civilizatorio, técnico y económico y orgullosas, igualmente, de una «ciencia libre de metafísica». La indiferencia frente a la filosofía se ha vuelto moderna y, en un sentido completamente distinto a lo que venía referido por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, en el breve capítulo «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», se oye por doquier el «canto del gallo del positivismo».[64]

64 Aforismo 4 (WW VIII, Leipzig, 1919, pág. 82). [Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998. *(N. del T.)*]

α) *Razón observante*

αα) *Observación de la naturaleza*

21.
La naturaleza inorgánica:
el describir – el suponer – el instinto de la razón

La desbordante fantasía del hombre permite representarse muchas cosas y de diversas maneras, puede darle la vuelta de arriba abajo a lo que está presente y disponible, puede ver en cada árbol una dríada, en la fuente una ninfa, en un animal un príncipe encantado. Puede adornar la realidad con cuentos de hadas, puede actuar de manera extraña y convertir lo pequeño en gigantesco. Puede mezclar unos con otros los ámbitos separados, los géneros y las especies, puede crear seres de fábula, engendrar monstruos, darle la vuelta al orden del mundo. Todo ello es posible. Pero finalmente llega, sin embargo, el momento en que se acaba el sueño, en que lo meramente salido del pensamiento es visto en su falta de realidad efectiva, el momento en que las ganas y la capacidad de juego de la fantasía se agotan. Mas a la fantasía no se le ocurriría nunca pensar que ella, aún en mucho mayor grado del en que es la originadora de sus imágenes etéreas, es también la originadora y sustancia de la realidad efectiva misma, frente a la cual disfruta su libertad y su creatividad imaginativa. Sería algo incongruente y absurdo. Y sin embargo, algo así es lo que piensa la razón. Se declara a sí misma como la sustancia del mundo, como el ser verdadero, propia y efectivamente real en todo

ente. Y esto es solo la mitad de su pensamiento. En la medida en que se piensa como sustancia del mundo, sigue operando con una distinción entre razón y mundo, una distinción que quiere superar y eliminar. Su identidad ha de ser mediada consigo misma mediante la igualación de los dos factores en un primer momento tenidos por diferentes. El reconocerse en otro ha de superar el ser-otro del otro, ha de liquidar el ser-ajeno de lo tenido por ajeno, ha de llevar el mundo al sujeto. Esto es la mitad del camino. La segunda mitad, más difícil, del proceso del curso del pensar de la razón consiste en exteriorizar de nuevo lo ya incorporado, pero como la manifestación y la exteriorización de la razón que se hace efectivamente real y que se mundaniza. El problema hegeliano de la razón queda caracterizado mediante esta doble tarea. Se trata, en primer lugar, de extraer y sacar, por pasos, lo racional de las cosas y, ulteriormente, de concebir la razón misma en la figura expresiva de lo cósico, de hacer que ésta destelle en la apariencia de un ser-otro y efectuar así la realización efectiva de la autoconciencia racional. Esto suena abstracto, pero es el propósito y la voluntad programática de la razón, cuando ésta ha alcanzado el nivel del idealismo. Ciertamente, primero es solo el idealismo aseverador y vacío el que proclama «la razón» como el único ente verdadero y habla a partir de la certeza de ella de ser toda realidad *(Realität)*. Este idealismo afirma que todo lo que es, el ser de todo ente, es «suyo». La prosecución, la consumación de la tesis idealista sobre el ser ahora ha de ser puesta en marcha.

Adelantamos algunas reflexiones preliminares. La sección, grande y cargada de pensamiento, de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por título «Razón» sigue, como sabemos, a las secciones «A. Conciencia» y «B. Autoconciencia». Éstas se relacionan entre sí como el «ser-en-sí» y el «ser-para-sí». O con más exactitud: en la «conciencia» como en-sí del saber es sabido, primero y por el momento, el en-sí del objeto (ya sea éste el esto sensible, o la cosa, o el fenómeno –*Erscheinung*– en contraposición a la «cosa en sí»). En la «autoconciencia», el saber, antes hundido en el ser-en-sí del objeto, vuelve a sí mismo y pregunta por la naturaleza del saber mismo. De manera muy similar se halla es-

tructurada la temática de la razón de Hegel, esto es, dividida en «A. Razón observante» y «B. La realización de la auto-conciencia racional por sí misma». La primera sección trata de la relación de la razón que se ha proclamado como la única realidad y proporcionado aseveraciones de ello frente a lo que ante ella se le presenta como efectiva realidad independiente. Trata de la razón en su obrar idealista frente a la naturaleza, frente al espíritu y, finalmente, frente a la relación entre naturaleza y espíritu. El esquema de «ser-en-sí» y «ser-para-sí» (formulado desde el ser del saber: de «conciencia» y «autoconciencia») se repite en el nivel de la razón y se repetirá posteriormente en el camino de la obra hegeliana hasta llegar al saber absoluto y también en él se reiterará.

La razón que está en-sí, que está referida al ser-racional del ente, es razón observante, esto es, razón orientada hacia el objeto, la cual se muta en autoconciencia racional por pasos, por pasos realizados mediante la acción. Estos pasos son: el describir, el distinguir lo esencial de lo inesencial, el captar las características, el universalizar, el descubrir leyes y la purificación de la ley en concepto. Con todo estos términos opera Hegel en nuestro contexto. Uno puede estar tentado de suponer aquí un vocabulario en el que se formula un comportamiento teórico del estilo del de las conocidas ciencias positivas. Éstas empiezan, ciertamente, en una situación pre-científica en la que conocemos las cosas de un modo superficial y preliminar. La descripción es, entonces, el primer paso con el que profundizamos nuestra familiaridad con las cosas que nos rodean y las desplegamos en una multiplicidad de determinaciones, haciéndonos presente un número cada vez mayor de sus aspectos. Bien es verdad que los términos señalados se dejan comprender desde la perspectiva del proceder metódico de las ciencias. En el texto de Hegel, sin embargo, no están mentados en este sentido. Ocurre aquí, en la caracterización hegeliana de los pasos de la razón, algo similar a la dialéctica del «amo y el esclavo». Dicha dialéctica es concebida por Hegel de modo ontológico; en ella señala la relación entre posiciones básicas fundamentales en la comprensión del ser, las cuales están en lucha, y una lucha a vida o muerte. Esta dialéctica es de primer rango aún en

el nivel del símil y resulta significativa desde un punto de vista antropológico. Del mismo modo que con la dialéctica del amo y el esclavo, también la mala comprensión de la dialéctica de los pasos de la razón resulta iluminadora incluso cuando se ve malinterpretada, cuando se la toma como «teoría de la ciencia». En verdad, sin embargo, de lo que se trata aquí es de los pasos pensantes de la razón, que procede del idealismo vacío y pretende alcanzar el cumplimiento de sus pretensiones. La razón había planteado su pretensión de ser la sustancia verdadera y propia de todas las cosas, la única realidad *(Realität)* extendida por todo el mundo. Ha de ver ahora de qué modo da cumplimiento a esta pretensión ante sí misma y para sí misma.

Hegel abre el curso del pensar con la siguiente frase: «Esta conciencia, para la que el *ser* tiene la significación de *lo suyo*, la vemos ahora entrar nuevamente en la suposición y la percepción, pero no como en la certeza de lo que es solamente *otro*, sino con la certeza de ser este otro mismo» (183, 148). La conciencia, en la figura de razón del idealismo, deviene, en cierto sentido, reincidente. Sin embargo, no vuelve realmente a aquellos modos de pensar en los que el objeto le era ajeno y externo. En el modo de la aseveración y en la pretensión vacía y aún no cumplida, la conciencia racional de antemano tiene por suyo, por lo que le pertencece, todo aquello que se le presenta como ajeno, que se halla enfrente de ella como objeto no dominado. No obstante, la conciencia racional tiene ante sí la tarea de esclarecer la *quaestio juris* de su anunciado derecho de propiedad. Y esto ocurre de tal manera que rememora en sí los modos de pensar que ha superado en la pretensión, pero no todavía en su propia acción. El suponer y percibir de los que habla aquí Hegel son, igualmente, un suponer y percibir en la situación de la razón que se pronuncia ya como idealismo. El modo pre-racional de suponer y percibir estaba determinado por la creencia o el prejuicio de que la conciencia está referida, en tales actos, a algo ajeno y otro, a algo que ciertamente sabe, pero que ella no es. El suponer y el percibir en la situación de la razón es un suponer y percibir ensalzados en virtud de la pretensión idealista. Hegel caracteriza la situación de la siguiente manera: «Anteriormente, solo [a la conciencia] le había acaeci-

do percibir y *experimentar* algo en la cosa, pero, al llegar aquí, ella misma dispone las observaciones y la experiencia» (183, 148). ¿A qué se refiere con esto? ¿Se refiere Hegel a una distinción entre un comportamiento receptivo y uno activo, entre una pasividad y una acción del espíritu humano? Ya hemos indicado que las ciencias, especialmente las ciencias experimentales, toman los conocimientos pre-científicos, que nos vienen dados, y pasan a una acción cognoscitiva planificada, experimental y casi estratégicamente pensada. No se trata aquí, en las líneas que nos ocupan, de la diferencia entre la facilidad para aceptar conocimientos y el esfuerzo metódico de la pugna por la verdad. Experiencia en el ámbito de influencia de la calidad de ajeno del objeto y experiencia en el horizonte del idealismo aseverador, referido aquí con la distinción entre lo que era antes y lo que es ahora. La razón, que quiere realizarse en su ser universal, comienza poniendo en marcha la «experiencia» en el ámbito de su proyecto especulativo previo y llevar a cabo la observación. «El suponer y el percibir, que antes se habían superado para nosotros, son ahora superados para la conciencia misma; la razón aspira a *saber* la verdad, a encontrar como concepto lo que para la suposición y la percepción es una cosa...» (183, 148). La experiencia sobre las cosas, puesta en marcha por la razón, ha de convertirse en experiencia racional de sí misma. En la efectuación de una experiencia del mundo de este tipo, que transforma la anterior estructura de experiencia, la razón gana presencia en el mundo, realidad efectiva en cuanto existente *(daseiende Wirklichkeit)*. «Por tanto, la razón tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; busca solamente su propia infinitud» (183, 148).

Hegel caracteriza el proceder de la razón que lleva a cabo y pone en marcha la experiencia como toma de posesión.[65] Esta

65 Fink dice literalmente *Besitzergreifung*, que no se corresponde con el término estrictamente hegeliano, que es *Besitznehmung*. Dicho cambio es comprensible teniendo en cuenta que se trata de unas

imagen es un tanto problemática, aunque sea potente e impresionante. Conocemos muchas formas de toma de posesión. Un sujeto libre se atribuye cosas, esto es, cosas no libres, como esfera suya, pero no con una arbitrariedad caprichosa, sino más bien de una manera reconocida y respetada por las demás personas. El hombre, ya sea como individuo o como grupo, vive en relaciones de propiedad, de propiedad privada y estatal, vive normalmente en relaciones regladas, que, en cuanto legítimas, son delimitadas y protegidas mediante costumbres y estatutos legales. La toma de posesión puede darse de modos legales o ilegales. Legal es, por ejemplo, la toma de posesión de una herencia, de un legado, de una donación, etcétera. En esos casos, una cosa *(Sache)*, que ya era propiedad de otro, es tomada como propiedad de un nuevo dueño. Hay innumerables formas por las que la propiedad puede pasar a una nueva relación de propiedad de manera legal. También existe, no obstante, la toma de posesión de cosas sin dueño, de *res nullius*; un nuevo continente es poblado o las riquezas naturales de un desierto son localizadas y repartidas según derechos primarios de propiedad. O bien la guerra le arranca a un pueblo regiones del suelo patrio; la bandera del enemigo proclama la victoriosa toma de posesión. Se trata de teoremas de relevancia política, los cuales, por ejemplo, remiten la propiedad de las cosas a la elaboración, a la objetivación de las energías humanas que se efectúa en el trabajo, y a su cosificación en forma de obra. El guerrero conquista, el trabajador da figura y forma a las cosas *(Sachen)* tomadas como propiedad. Las cosas *(Sachen)* mismas son, anteriormente, «ajenas» para quien toma posesión de ellas. Hay dos formas de calidad de ajeno, lo ajeno de las cosas sin dueño y lo ajeno de las cosas que son propiedad de otros propietarios (las cuales pueden ser tomadas de éstos mediante el hurto, el asalto o la guerra).

Todo esto resulta evidente, pero se vuelve un problema en el momento en el que el proceder de una toma de posesión es

---

lecciones explicadas oralmente en las que Fink citaba de memoria. *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 183. *(N. del T.)*

usado como símil, como metáfora, incluso como modelo mental para determinar la relación de la razón con el mundo que se le aparece. ¿Apresa la razón como propiedad lo que le pertenece como algo de lo suyo, se apodera de una cosa *(Sache)* que no tiene dueño? ¿O de una cosa que tiene otro propietario, de la que se apropia ahora mediante violencia guerrera o trabajo pacífico? O más bien, ¿acaso será que no hay toma de posesión alguna de algo que esté fuera de la razón? ¿No existe también la autoaprehensión *(Selbsterfassung)*, el tomarse a sí mismo en posesión y bajo el propio control de un sujeto libre? ¿Es esta representación acaso más adecuada para determinar la realización *(Realisierung)* de la certeza de la razón? No podemos responder estas preguntas de inmediato. En cierto modo, todos los significados de «toma de posesión» entran en juego en el texto de Hegel. La razón busca apoderarse de las cosas, que en un primer momento quedan puestas como carentes de espíritu, luego como ajenas, después como espiritualmente emparentadas (y con ello como posible propiedad) y, finalmente, como la razón misma. La relación de la razón con el mundo recorre todos los modos de la «toma de posesión». Posesión ajena y autoposesión, o autoposesión en la apariencia descubierta de una posesión ajena, conforman el camino de la autocomprensión idealista de la razón. «La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que solo sabe esta realidad como lo *suyo* en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía» (183, 149). En la medida en que la razón reclama como propiedad suya todo lo que está fuera o junto a sí, o incluso todo lo que tiene la apariencia de estar fuera o junto a sí, ésta puede aún permanecer cabe algo ajeno y ha de soportarlo. De igual modo que el propietario personal está cabe las cosas que le pertenecen, pero que no son idénticas a él. La forma elevada de la toma de posesión se haría efectivamente real cuando el yo se encontrase a sí mismo en la cosa que le pertenece, cuando el yo mismo fuera «la madre del cordero». El idealismo aseverador, para quien el yo es todo y todo es el yo, todavía no ha reconocido que el mero principio de la identidad yo = yo es una

fórmula abstracta y que, tanto al yo como al objeto, le pertenecen la diferencia y la multiplicidad de las especies. El intento de reunir en el pensamiento al yo con el entero contenido objetivo del mundo puede y debe empezar también con el poder de negación de la distinción, que domina todas las cosas y la conciencia en cada caso presente, y con las estructuras universales ancladas en las cosas *(Sachen)* y también en el espíritu humano. «La razón se barrunta como una esencia más profunda, de lo que el puro yo *es* y tiene necesariamente que exigir que la diferencia, el *ser multiforme*, devenga para él como lo suyo mismo, que se intuya como la *realidad* y se halle presente como figura y como cosa» (184, 149). Esta exigencia de la razón da lugar a interpretaciones falsas, y en absoluto lo es solo para aquellos que se sitúan por debajo del idealismo, sino también para los mismos idealistas. No puede querer decir que la razón exija que ella salga para sí misma de la piedra y las olas, de los árboles y los arbustos, tal y como ocurre con los hermanos hechizados en el cuento de los siete cuervos. La razón solo puede encontrarse a sí misma cuando se ha transformado. «Pero si la razón revuelve todas las entrañas de las cosas y abre todas sus venas para verse brotar por ellas, jamás alcanzará esta dicha, sino que tiene antes que realizarse en ella misma, para poder luego experimentar su realización *(Vollendung)*» (184, 149).

Yo – diferencia – las especies: así queda constituida la vía de del curso del pensar en la cual se pone en marcha la autoexperiencia de la razón a partir de las cosas y en ellas. Estos importantes conceptos, sin embargo, no permanecen sin transformación, sino que sufren una minuciosa meditación dialéctica impulsada por las contradicciones internas presentes en estos pensamientos sobre el ser. Hegel empieza diciendo: «La conciencia *observa*...» (184, 149). De un modo lapidario, el proceder de la razón es considerado conjuntamente con un comportamiento que, por lo demás, nos es conocido, esto es, con el observar, que conocemos como contemplar, como detenerse interesado ante los objetos, como aprehender distanciado en la intención teórica. Observar es ya algo distinto al simple e inmediato trato con las cosas. En las situaciones concretas de la vida estamos en medio

de las cosas de las más variadas maneras; nos servimos de ellas y las utilizamos, estamos imbricados en relaciones con ellas. Lo cercano, y lo que está justo a nuestro lado, no solemos observarlo, nos es familiar, conocido, habitual. Conocemos el terreno en nuestro entorno, al menos en la medida suficiente para habérnoslas con los asuntos prácticos. Cuando aparecen «perturbaciones» en nuestro manejo llevado a cabo con éxito y siempre igual, cuando ya no confiamos en una persona de nuestro alrededor o ya no estamos seguros respecto de una cosa, empezamos a observar, a mirar con mayor precisión y mayor cuidado, a prolongar más tiempo nuestra observación, a asediar y acechar a un hombre o una cosa hasta que hayamos obtenido toda la información sobre él o ella. La observación tiene un rasgo de organización, se hace efectivamente real dentro de una actitud rigurosamente consecuente. Esto vale, en especial, para la observación en el sentido de las ciencias.

Cuando Hegel dice que la conciencia observa, no se refiere, pues, en modo alguno, a la observación en sentido habitual, precientífico o científico. Más bien, se refiere a un comportamiento de la razón. Y esta razón es perturbada enseguida en la medida en que quiere encontrarse y reconocerse a sí misma como razón en las cosas, pero que, como acción observadora, tiene en perspectiva los propios objetos y la propia esencia de las cosas. He aquí ya la primera contradicción. Hegel argumenta a propósito de manera inconsiderada al indicarle aparentemente un camino al idealismo de la razón. Supongamos el caso de que el idealismo aseverador estuviera convencido de su propia tesis de que la razón es la realidad efectiva única y omniabarcante, entonces podría bastarle con investigarse en su pura autorreferencia, con adentarse en su propia profundidad. No le sería necesario trabar relaciones con las cosas y los objetos, dado que ellas no serían otra cosa que una figura de la razón, ciertamente menos fácil de penetrar que el yo para sí mismo. Un argumento de este tipo, sin embargo, no se abre camino, puesto que aquí el ser-razón solo se conocería en contraposición al ser-objeto y el objeto sería declarado sin más como ser racional sin comprobación alguna de ello.

En palabras de Hegel, el idealismo de la razón, en esta igualación estática e inmóvil de ser y yo, de sustancialidad y subjetividad «... no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo» (184, 149). Cuando la razón pasa a la observación, no permanece rígida en su certeza, quizá utópica o quizá verdadera, de ser toda realidad *(Realität)*, cuando se mueve, entonces entra acto seguido en contradicción: una contradicción entre su acción y la opinión sobre su acción. Cree aprehender las cosas de manera observante en lo que éstas son y cómo ellas son, esto es, como cosas de los sentidos. En verdad, sin embargo, la razón transforma las cosas de los sentidos cuando las conoce, «convierte lo que tienen de sensible en *conceptos*, es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo; convierte, por tanto, al pensamiento en un pensamiento que es o al ser en un ser pensado y afirma, de hecho, que las cosas solo poseen verdad como conceptos» (184 s., 150). Dos contradicciones perturban e inquietan a la razón observante: 1. Quiere ser al mismo tiempo autoconocimiento y conocimiento esencial de las cosas; 2. Quiere aprehender verdaderamente las cosas de los sentidos como sensibles, pero las transforma, en su pensar, en conceptos. Y estas contradicciones aparecen entre el acto de la razón y la suposición que la razón tiene acerca de su acto. La suposición invierte el acontecimiento efectivamente real. El actuar y suponer de la razón observante apunta a la naturaleza, el espíritu y la relación que vincula a ambos.

Hegel comienza con la reflexión acerca de la observación de la naturaleza. No se trata ni de la conciencia en el sentido cotidiano e ingenuo, ni de la conciencia en el sentido de las ciencias positivas (donde ésta queda explicada en su relación con la naturaleza). Se trata de la conciencia racional, que observa y hace sus ensayos con la naturaleza.

Cuando se habla irreflexivamente del observar y se hace pasar la experiencia, el conocimiento empírico, por la fuente por excelencia de conocimiento, se pone habitualmente un acentuado énfasis en los sentidos, de modo «... como si se tratara exclusivamente del gusto, el olfato, el tacto, el oído y la vista» (185, 150). El empirismo se torna demasiado apresuradamente en sensualis-

mo. Con ello se olvidaría, según Hegel, que los datos de los sentidos han de estar referidos a un objeto, esto es, que la constitución de objeto es tan esencial como los datos ópticos o acústicos. Tras un mínimo de reflexión, se habría de reconocer que a la conciencia, que vive la experiencia, no le importa tanto aprehender precisamente este objeto sensible frente a otros muchos o afirmar relaciones puramente contingentes entre las cosas. Hegel dice que la conciencia no dejará pasar, por ejemplo, por «... una observación la percepción de que este cortaplumas se halla al lado de esta tabaquera. Lo percibido deberá tener, por lo menos, la significación de algo *universal*, y no la de un *esto sensible*» (185, 150). La observación busca fijar un rasgo universal a los objetos de los sentidos, un rasgo que permanezca idéntico, y repite uniformemente el movimiento de poner invariantes. Una estructura presente en los muchos objetos, incontablemente muchos, queda estipulada por la conciencia, que con ello afirma un «mío» abstracto, una propiedad abstracta de pensamientos del yo puestos en el objeto y adheridos a él. La cosa queda cogida a través de un rasgo fundamental universal, que tiene en común con otras muchas cosas, y así puede ser enunciada por el yo. Esta forma preliminar o primitiva de observación es denominada por Hegel (con intención terminológica) el «describir». El describir es, por decirlo así, un pasearse del espíritu perceptor por la larga hilera de cosas que pertenecen a nuestra situación y que se dan en el mundo. Hegel describe el describir desde una óptica especulativa. Por lo general, el término «describir» tiene un sentido bueno y respetable. Distinguimos, por ejemplo (con Windelband y Rickert), entre las ciencias «idiográficas» y «nomotéticas», o entre una psicología descriptiva y explicativa. La «orientación fenomenólogica del pensamiento», de comienzos del siglo XIX, proclamó el camino de una descripción en profundidad, sutil y llena de matices de los modos de ser dado de las cosas para la conciencia perceptora como el método para «llegar a las cosas mismas *(zu den Sachen selbst)* y aprehender genuinamente las cosas tal y como son». El mostrarse y exponerse del ente fue aceptado como verificación. El texto hegeliano que nos ocupa no tiene nada que ver con esta «descripción fenomenológica». Hegel

critica el describir en cuanto posición irreflexiva que toma las cosas de una manera simple y sencilla, que va de una cosa a la siguiente, y así hasta el infinito. El describir opera con pensamientos sobre el ser no desarrollados acerca del objeto, del yo y de la relación entre ambos. «Este destacarse superficial desde la singularidad y la forma igualmente superficial de la universalidad, en lo que lo sensible solo es acogido, pero sin llegar a ser en sí mismo universal, la *descripción* de las cosas, no lleva aun el movimiento en el objeto mismo...» (185 s., 150). Esto quiere decir que el describir presupone implícitamente que las cosas existen ante los ojos y están ahí presentes como una provisión de la que se puede hacer un registro. O como un campo de cosas *(Sachen)* del que que habrá que recorrer un buen trecho, en el cual puede darse nombre, observar o describir ahora a esta cosa y ahora a esta otra a lo largo del camino de excursión espiritual y donde pueden aplicárseles pensamientos, opiniones, interpretaciones y, además, comparar las opiniones aportadas con las cosas *(Sachen)* mismas. En ello, las cosas son en gran medida tomadas como objetos de descripción. Y sin embargo, la coseidad y el ser-objeto permanecen pensadas de una manera monótona y uniforme. El interés se desliza de una cosa a la otra, y no mueve en modo alguno el pensamiento sobre el ser de la «cosa misma» *(die Sache selbst)*. Hegel acierta a describir con cínica sobriedad esta monotonía al decir: «Por tanto, el objeto, tal y como es descrito, ha perdido el interés; si se describe uno, habrá que abordar y buscar constantemente otro, para que la descripción no se acabe» (186, 150 s.).

El describir no permanece fijado a las cosas en cuanto enteras, sino que se dirige también a las partes y a las partes de partes, y siempre así, sin que le falte nunca material descriptivo, pues el mundo está lleno de cosas que se pueden contemplar, observar y considerar con miras a rasgos universales. Sin embargo, precisamente tocante a los «rasgos universales» de los objetos de la descripción, la razón observante e inmersa en el describir entra en una situación difícil, en un apuro. Quiere aprehender las cosas de los sentidos de la naturaleza circundante en las estructuras «universales» adheridas a ellas, captarlas en sus conceptos.

separadas clara y concisamente por géneros y especies. Sin embargo, con ello, la descripción permanece, de un modo inseguro, en la construcción estructural de las universalidades mayores y menores. ¿Acaso sabemos qué se encuentra por encima de los géneros de las cosas como algo universal? ¿Cómo los géneros más ínfimos pasan a las singularidades? «Pero el límite de lo que *caracteriza* a algo como elefante, roble u oro, de lo que es *género* y *especie*, recorre muchos grados en la infinita *especificación* del caótico reino animal o vegetal, de las clases de montañas o de las clases de metales, de tierras, etcétera, que solo pueden representarse por la fuerza y por el arte. En este reino de la indeterminabilidad de lo universal, en el que la especificación se acerca de nuevo a la *singularización* para descender, aquí y allá, hasta ella, hay una reserva inagotable para la observación y la descripción» (186, 151). No obstante, esta riqueza se transmuta rápidamente, en una carencia cuando la conciencia, en su hambre de lo efectivamente real, no sabe ya si en la descripción de las singularidades aprehende siquiera lo «esencial» o lo «no esencial». ¿No se corre, pues, el peligro de que se pierda y se mengüe el observar y el describir en la arena de lo banal, de lo enteramente indiferente y de la singularidad contingente? Lo que importa no es, por repetir el ejemplo de Hegel, una tabaquera en la mesa junto al cortaplumas. Lo que se busca en las cosas que aparecen es el «mío abstracto», el carácter de propiedad de los objetos para la conciencia. Se busca aquello en lo que son conocidas, pero no todo aquello que, por lo demás, pueden ser dentro de lo fácticamente singular. Las cosas se conocen por sus rasgos universales, sus aspectos generales.

La problemática distinción entre lo esencial y lo inesencial, con la que la descripción se eleva al nivel espiritual y se sustrae a la niebla gris de lo indeterminado, acentúa aún su cuestionabilidad con la duda de si aquello que es esencial para el conocer lo es también para la cosa misma, al igual que con lo «inesencial». Hegel propone la siguiente fórmula: «De una parte, las *características* solo deben servir al conocimiento, para que éste distinga unas cosas de otras; pero, por otra parte, no se debe conocer lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo que estas

mismas se *desgajan* de la continuidad universal del ser en general, se *deslindan* de lo otro y son *para sí*. Las características no solo deben guardar una relación esencial con el conocimiento, sino que deben ser, también, las determinabilidades esenciales de las cosas y el sistema artificial ser conforme al sistema de la naturaleza misma y expresar solamente este sistema» (187, 151 s.). Puede que se oiga esta frase con cierto asombro, una frase que pronuncia la primera autocomprensión de la razón observante en cuanto un dualismo y que contrapone a la conciencia un mundo opuesto. La fórmula hegeliana es provocativa. A nosotros nos corresponde llevar esta contrariedad a término mediante el pensamiento.

22. Crítica del describir: distinción de lo esencial y lo inesencial; determinabilidad y universalidad – ley – circunstancia

El concepto especulativo de razón hegeliano es desplegado en un itinerario de pasos de pensamiento, cuyo objeto de reflexión no es tanto el conocer racional según su extensión y contenido, y tampoco el trabajo de la razón en las cosas y estados de cosas que le corresponden. Más bien, dichos pasos dividen los pensamientos sobre el ser y ponen de manifiesto sus contradicciones, que son las que dirigen el trabajo de la razón. La naturaleza, el espíritu y la relación entre ambos configuran la temática de la razón y ellas son el mundo. El punto de vista de la razón es la opinión idealista de que la «razón» entra solo en escena en cuanto el pensamiento de que el pensar y el ser son «lo mismo». Con este pensamiento, se descartan todas aquellas representacio-

nes que contraponen el objeto frente al yo como algo fundamentalmente ajeno. Se descarta por principio. La razón asegura ser toda la realidad *(Realität)*. Está en la certeza de ser el ser en todo ente. Nada hay fuera de ella. Esta aseveración no ha de demostrarla hacia fuera, pero sí para sí misma. Se busca a sí misma en todo lo que parece ser distinto a ella, quiere reconocerse como la verdad de las cosas y reconocer las cosas como su propia expresión. La razón refleja sobre sí, como trabaja, de entrada, como «instinto de la razón» *(Vernunftinstinkt)*. Con esta expresión de «instinto de la razón» no se sitúa Hegel en una posición biológica, como si viera la razón como algo de la naturaleza, la declarara como fenómeno de la vida y la contabilizara entre lo presente, lo existente ante los ojos y lo dado. El instinto de la razón es el comportamiento en el que la razón parece haber recaído en el suponer y el percibir y donde comienza con el describir a fin de, paso a paso, extraer cada vez más lo «racional» en las cosas y a descubrirse así en ellas. No se trata, en modo alguno, de un camino de triunfos cada vez mayor, sino más bien uno de derrotas, en el que el pensar se precipita en desconciertos siempre nuevos. Esto lo señala Hegel, por decirlo así, en el texto dialéctico adjunto con el que acompaña el actuar de la razón y su suponer acerca de su acción. Y este texto dialéctico adjunto es lo importante, conforma una cadena de reflexiones acerca del describir, el distinguir, la intuición de leyes, etcétera. En definitiva, es un texto que trata acerca de los diversos métodos con los que el conocer se relaciona con la naturaleza y el espíritu.

La «naturaleza» parece estar, con ello, en una relación fundamental con la razón que es diferente a la que mantiene el espíritu. Figurémosnos esto mediante el dualismo cartesiano de las sustancias. El mundo es el todo reunido de la *res extensa* y la *res cogitans*. Está ahí como un ámbito doble. La cosa corpórea y la cosa pensante son las zonas fundamentales de los fenómenos en el mundo. Se comportan, la una respecto de la otra, como regiones esencialmente diferentes. Con ello, tenemos dos tipos fundamentales de objetos para el conocer filosófico. Ambos son existentes ante los ojos. La conmoción de la representación de ser de la existencia masiva, de un en-sí inmóvil, y el cuestionamiento

de la misma conforman el comienzo de la filosofía. Cuando ésta ha escalado hasta el nivel del «idealismo», se proclama la razón como la realidad total y única, afirma ser la verdad de la naturaleza y la verdad del espíritu óntico intramundano. Y ahora es posible que surja la opinión de que la razón especulativa puede reconocerse a sí misma más propia y fácilmente en los fenómenos ónticamente espirituales antes que en los fenómenos ónticamente naturales. La apariencia de ser-ajeno es, al parecer, mayor en la cosa natural que en la espiritual. ¿No se sigue de ahí que ha de empezarse por la cosa espiritual en el mundo en lugar de por la cosa natural, si es que la razón quiere demostrarse como la verdad de las cosas? Hegel procede justo a la inversa, haciendo que la filosofía especulativa de la naturaleza preceda a la filosofía especulativa del espíritu. Se trata de deshacer la apariencia de la calidad de ajeno del objeto, con la finalidad de no dejarse guiar por la aparente imagen de similitud entre el espíritu óntico en el mundo, que es una parte del todo, y la razón especulativa, que es el mundo en su totalidad.

Nos hemos hecho presentes los primeros pasos de la razón observante en su relación con la naturaleza. La primera acción del conocer sobre la naturaleza es el describir. Su valor no es menospreciado por Hegel, describir es un modo de recolección y profundización de las observaciones, un traer-a-presencia espiritual de los objetos y sus múltiples determinabilidades y momentos. Es un acopio de saber sobre las cosas. El conocimiento de la naturaleza comienza con la descripción de la misma. Hegel reflexiona sobre el presupuesto implícito de la descripción, a saber: las cosas *(Sachen)* son mentadas como resultados disponibles, que se comportan siempre del mismo modo, como un campo de objetos que permanece idéntico a sí mismo, del que se puede hacer inventario indefinidamente. La monotonía del describir, que va de un objeto a otros, de una cosa natural a otra, de unos lados, partes y fragmentos de determinación a otros lados, partes y fragmentos de determinación de otro objeto y así interminablemente de nuevo, la pobreza de este proceder, pues, no reside en la falta de eficacia, pues el mundo está inagotablemente disponible para el describir. La pobreza reside en el mo-

delo de objeto, que es simple e inmóvil, y que en ello está tácitamente presupuesto. Pero cuando el interés de la razón va más allá del mero aprehender, colectar y catalogar cosas disponibles, se mete enseguida en situaciones embarazosas y en dificultades, que se incrementan hasta convertirse en desconciertos y que desencadenan una reacción dialéctica en cadena. El describir pasa a establecer la distinción entre lo esencial y lo inesencial y es remitida a la pregunta de cuál es la instancia que decide sobre la justificación de esta distinción, esto es, acerca de si es el conocer el que, desde sí mismo, pone la heterogeneidad de lo esencial y lo inesencial, o si lo encuentra en las cosas mismas. ¿Son las cosas naturales las que, desde sí mismas, están «especificadas» y explayadas en un sistema arquitectónico de especies y géneros? ¿O aporta el conocer a las cosas las marcas de su memorizar, en la medida en que fija características?[66] Un dualismo entre el sistema natural de las cosas y el sistema artificial del intelecto irrumpe y se convierte en irritación para la razón.

Hemos de aclararnos algo este problema. Nosotros, los hombres, vivimos en múltiples modos del comprender, conocer y del trato conocedor en el mundo, en el que somos en cada caso un ente entre otros. En la mirada en torno que lanzamos se nos muestra la totalidad de las cosas como «dividida», subdividida en especies y géneros. En ello, sin embargo, no resultan reunidas, en modo alguno, todas las cosas de idéntica apariencia, delimitadas frente a otras regiones. No todas las piedras están en un montón y no todos los seres vivos en un rebaño. En el ámbito de los fenómenos *(Phänomene)* encontramos, ciertamente, la conexión elemental de las tierras como campo, de las aguas como mar, del aire como reino de las nubes y los vientos, del fuego como reino de la luz del sol y de las estrellas, que ilumina el firmamento. Pero sobre la tierra, dispersas sobre su superficie, encontramos las «cosas singulares», que tienen una apariencia pro-

66 He aquí un juego de palabras intraducible entre *das Merken* –«el memorizar» (también «darse cuenta»)– y *Merkmal* –característica–. *(N. del T.)*

pia, un rostro, un contorno, una figura individual. Agrupamos en pensamientos lo múltiplemente diseminado en clases, grupos, especies y géneros. En la realidad efectiva, lo que se halla de forma diferente especificado está reunido. El espacio y el tiempo conforman los campos de la constelación de lo específicamente diferente. Aquí y ahora, en el aula, está el suelo que nos sostiene, el edificio como obra humana, los hombres y muchas cosas de uso habitual las unas junto a las otras. Y, con todo, cada cosa posee su determinado carácter específico. Pero cada cosa tiene también su estructura, su armazón, es sustancia y porta propiedades. Estas cosas persisten y se transforman en el persistir, tienen un estilo fijo de transformaciones y sus propias formas de movimiento. Y finalmente, cada cosa, más allá de la especie y la estructura cósica, es «ente». Ahora bien, hay numerosos y diversos modos de ver. Podemos, por un lado, estar interesados en el carácter específico o genérico de las cosas, en las sustancias independientes que se destacan en virtud de un carácter fijo, de un qué-es esencial. Se presentan, no hay lugar a engaño, en un medio de ser continuo y coherente. El cortaplumas está sobre el escritorio junto a la tabaquera, el mobiliario está en la habitación. Lo que está separado y contrapuesto por distancias está, al mismo tiempo, vinculado por el aire y la luz de los intersticios. Nunca cesa el «ser», en ningún lado hay una interrupción. El mundo está lleno de ser. Sin embargo, sobre el flujo general se destacan como olas las figuras particulares de las llamadas cosas singulares. Se entrecruzan la continuidad del campo de ser y la discreción de las figuras en él delimitadas.

Esto es algo que hay que tener presente si se quiere entender la crítica dialéctica de Hegel a las ideas sobre el ser tácitamente presupuestas en el «describir». El describir va, interminablemente, de un objeto al siguiente. Transcurre sobre el terreno de la conexión de ser, continua y ocupada por las cosas singulares discretas; y transcurre y transcurre... Sin embargo, cuando el describir desea elevarse a descripción de lo esencial en las cosas y se esfuerza por zafarse de lo inesencial, entonces no resulta solo desconcertado por la ambivalencia de si la esencia de la cosa *(Sache)* será idéntica a la esencia para el conocer,

sino que resulta aún más perturbado por la pregunta de si las cosas singulares podrán mantenerse y perseverar en su individualidad determinada frente a la conexión de ser continua, sobre la que se destacan. ¿Permanecen las «olas» o se funden en el «flujo universal»? El conocimiento de las cosas naturales se presenta transitoriamente en una situación optimista, donde parece coincidir para él, con toda claridad, lo subjetivamente esencial con lo objetivamente esencial, en concreto, en el conocer diferenciador de tales cosas naturales que se diferencian por sí mismas, que marcan de manera activa la diferencia. Hegel toma como ejemplo la descripción esencial del reino animal y dice: «Las características diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, porque, en efecto, no es solamente el conocimiento el que así *distingue* a unos animales de otros, sino que los animales mismos se *separan* así por sí mismos; mediante estas armas, el animal se mantiene *para sí* y se separa de lo universal» (187, 152). No solo es singular, sino que lleva a término el acto de su singularización. Con las plantas ocurre algo distinto, dice Hegel. Éstas apenas frisan el límite de la singularidad, no están ya destacadas por sí mismas del suelo del ser (a diferencia del animal, que se afirma en la lucha). Lo que está aún por debajo de las plantas no tiene sino una efímera y contingente forma propia, que se disuelve y esfuma en el universal ser elemental. Con esto apunta Hegel a una contradicción latente en el modo como la razón observante piensa el ser-cosa. Piensa la cosa natural dentro de la imagen mental de un fragmento que está inmerso en el elemento y en su «paz»; o bien, al contrario, en la imagen de una singularidad que se afirma en la lucha. «Entran en conflicto entre sí el *ser quieto* y el *ser en relación*, la cosa en éste es algo otro que según aquél, siendo así, por el contrario, que lo que distingue al individuo es el mantenerse en relación con respecto a lo otro. Pero lo que no puede mantenerse así y deviene *de un modo químico* algo distinto de lo que es en el *modo empírico* embrolla el conocimiento y lo lleva al mismo conflicto de saber si ha de atenerse a un lado o al otro, ya que la cosa misma no es nada permanente y en ella se desdoblan estos dos lados» (187 s., 152).

El dilema de la razón observante en relación con la cosa natural se agudiza: el describir, el distinguir según la esencia y la no-esencia, junto con la cuestión de si esta diferencia pertenece al conocer o a las cosas *(Sachen)* mismas, todo ello queda ahora ultrajado por el hecho de que la conciencia pierde la seguridad acerca de qué es en realidad una cosa. ¿Son solo «individuos», con una figura fija y una apariencia permanente, cosas naturales, o lo son también los materiales que químicamente se transforman y recorren los cambiantes estados de agregación? ¿Es «cosa» sinónimo de «ser determinado» o de un material sin rostro, que puede asumir múltiples y variados rostros? Determinabilidad y universalidad, estos dos conceptos sobre el ser, reunidos en el pensamiento sobre la cosa, configuran, en cierto sentido, una mezcla explosiva, que es inofensiva mientras no pensemos explícitamente, pero que se inflama hasta una intolerable incompatibilidad cuando tratamos de pensarla hasta el final. La dialéctica inmanente es caracterizada por Hegel del siguiente modo: «Ahora bien, si la determinabilidad en uno de los lados triunfa sobre lo universal, en lo que tiene su esencia, por el contrario lo universal, del otro lado, conserva del mismo modo su imperio sobre aquélla, empuja a su límite a la determinabilidad y, al llegar a él, confunde sus diferencias y esencialidades. La observación, que mantenía cuidadosamente separadas estas diferencias y esencialidades y creía tener en ellas algo fijo, ve que unos principios se imponen a otros, ve que se forman transiciones y confusiones y que en éstas se combina lo que antes consideraba sencillamente separado y se separa lo que consideraba unido; de tal modo que este atenerse al ser quieto que permanece igual a sí mismo tiene que verse precisamente aquí, en sus determinaciones más universales, por ejemplo en cuanto a las características esenciales del animal o la planta, torturado con instancias que le despojan de toda determinación, haciendo enmudecer la universalidad a que se había remontado y retrotrayéndolo a una simple observación y descripción carentes de pensamiento» (188, 152 s.).

Un pasaje como éste muestra la gran capacidad de Hegel para exponer los pensamientos más difíciles en la dialéctica que les es

propia, de narrar las transformaciones de las comprensiones del ser como una historia. Nosotros, los lectores, hemos de esforzarnos al máximo para seguir cuidadosamente con el pensamiento la historia de cómo la razón encuentra la salida de la naturaleza, a través de confusiones y transformaciones, de cómo extrae lo racional de las aparentes antípodas del espíritu. La razón no yace en la naturaleza como un tesoro dentro de un cofre, no como un filón de oro en una roca, sino que la razón es, más bien, el tesoro en cuanto cofre, el filón en cuanto roca. Sin embargo, los modos de representación en el primer momento disponibles con los que pensamos el ser-en-un-otro no son aquí suficientes para concebir el obrar de la razón en el minucioso pensar su representación de la naturaleza. Ahora es la determinabilidad la que está en cuestión. ¿Qué es el «qué-es» de las cosas puestas como individualidades? Primero creemos que las cosas naturales permanecen en su «qué», en su carácter específico, que cada una de ellas entra dentro de un concepto específico y genérico. La determinabilidad tiene para nosotros la apariencia del permanecer. Las «características esenciales» las tomamos como determinabilidades en reposo de las cosas. Pero las cosas se hallan en flujo. No solo en el sentido de que sean temporales, de que se nos presenten durante un momento y luego declinen, se desmoronen y decaigan; se hallan en flujo también en cuanto pensamiento sobre la cosa en el seno de lo efectivamente real. Cuando despunta para la razón el hecho de que la cosa *(Ding)* determinada no es ninguna cosa *(Sache)* que pueda subsistir aislada y en sublime soledad, cuando las cosas determinadas se transforman justo porque son determinadas y porque la determinabilidad ha de pasar a lo contrapuesto (como lo frío a lo caliente, lo firme a lo fluido, etcétera), entonces no se adherirá al desfile de las figuras singulares y de las peculiaridades ónticas. Buscará la ley según la cual se configura lo destacado y vuelve a desvanecerse. Tras el describir, el distinguir entre esencia y no-esencia, tras dudar acerca de qué corresponde a las cosas y qué al conocer y tras la pugna entre determinabilidad y universalidad en la cosa natural (o mejor dicho, en el seno de la misma), la razón observante alcanza un nuevo nivel con la presuposición de la ley.

El ser natural-cósico es sinónimo de ser-en-leyes. (Recordamos la conocida fórmula kantiana, que Hegel trae aquí a colación de modo especulativo: «*Naturaleza* es la *existencia* de las cosas, en cuanto que esta existencia está determinada por leyes universales»).[67] La ley, en cuanto la razón en la naturaleza, se presenta bajo un doble aspecto, a saber: como el comportamiento según reglas de las cosas naturales y como un pensamiento concipiente y que reúne. La razón «indaga su *ley* y su *concepto*; los indaga también, es cierto, como realidad *que es*, pero esta realidad llegará a desaparecer de hecho ante aquel instinto y los lados de la ley se convertirán en puros momentos o abstracciones, de modo que la ley aparecerá en la naturaleza del concepto, el cual habrá cancelado en sí la subsistencia indiferente de la realidad sensible» (189, 153). La ley natural está en las cosas y en el entendimiento. Pero con ello, ¿no queda duplicada, desgarrada y dividida en dos esferas? De modo alguno. La ley tiene valor en el campo de la experiencia, en el reino del ente que es para la conciencia. La ley actúa efectivamente con señorío en lo manifiesto, ejerce su poder en el ámbito de las manifestaciones. Tiene su verdad en lo real descrito, en la medida en que tiene validez allí. Su valer es el ser-real-efectivo-por-todas-partes *(Durchwirkendsein)* a lo largo de las cosas naturales que aparecen. La ley gobierna y actúa efectivamente como la razón en las cosas. El pensar, sin embargo, que piensa las leyes de la naturaleza –y que con ello no las encuentra presentes como algo existente ante los ojos, sino que más bien las «prescribe» a la naturaleza– es efectivamente real en cuanto razón legisladora en el elemento del concepto. Unas leyes simplemente encontradas como estando ya presentes en el comportamiento de las cosas naturales serían, en cuanto hallazgos, tan contingentes como la lluvia que cae o el sol que brilla, si bien serían, en cierto modo, hechos potenciados. «Sin embargo, el que sea esencialmente como concepto no solo no contradice al hecho de que se

67 Immanuel Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, § 14 (WW IV, pág. 294). [*Prolegómenos*, *op. cit.*, pág. 115. *(N. del T.)*]

dé para la observación, sino que por ello mismo tiene más bien una *existencia* necesaria y es para la observación» (189, 153). El sentido de esta frase puede ser explicado del siguiente modo: justamente en la medida en que la ley es el conjunto de reglas de las cosas y, al mismo tiempo, la necesidad del concepto racional, es como pueden unirse en ella la naturaleza y la razón. Es así también como la naturaleza sensible puede, en su aparecer dominado por reglas, llegar al concepto de tener ella misma, y en verdad, la naturaleza del concepto.

La ley actúa efectivamente en la realidad *(Realität)*, en lo efectivamente real. Para la razón observante, la ley de la naturaleza tiene, de entrada, la apariencia de ser una cosa *(Sache)* en las cosas *(Sachen)*, una regla en las cosas *(Dingen)*, una estructura en la realidad *(Realität)*. Una vez más, la razón, que repercute primero como instinto de la razón, cae en un esquema dualista. Supone que la ley natural se sitúa contrapuesta a la razón aprehensora como algo ajeno a ella. Sin embargo, lo que la razón en un primer momento supone en su observar lo rebate mediante su propia acción. No hace registro del conjunto de las cosas sensibles para leer en ellas la regla de cómo se comportan conforme a las leyes que rigen en la naturaleza. Y no obstante, la razón pronuncia la regla de la ley para todas las cosas. ¿Cómo es posible esto? ¿Se trata aquí de generalizaciones ilícitas, o más bien de la opinión de que es posible establecer conclusiones desde algunas cosas hasta la totalidad de las mismas? ¿Con qué concepto de ley opera la razón observante? El concepto de ley no es claro y resulta confuso. Se podría intentar desenmarañar esta confusión diferenciando entre las leyes empíricas y aprióricas de la naturaleza, como ocurre en Kant, y evitando que se amalgamen una ley de regla obtenida inductivamente y de validez provisional con una ley estructural entendida a priori y con validez apodíctica (como, por ejemplo, la causalidad). Hegel deja a un lado la distinción de ley empírica y ley apriórica. Con «ley» se refiere él a una razón en las cosas mismas. Y si se quiere distinguir entre leyes «probables» y «necesarias», esto es, establecer dos clases de ley, entonces no se está entendiendo la ley como la razón en las cosas, no como lo necesario en el seno de

la apariencia de lo fácticamente regido por reglas. No todas las cosas sensibles singulares tienen que habernos mostrado la manifestación de la ley. Hegel dice: «La conciencia no exige que se hayan sometido todas las piedras al experimento, para afirmar la verdad de que cuando se levanta una piedra del suelo y se la suelta, la piedra cae; tal vez diga que hay que hacer la prueba, por lo menos, con muchísimas piedras, a la vista de lo cual, con la mayor probabilidad o con toda razón, podría concluirse *por analogía* con respecto a todas las demás. Sin embargo, la analogía no solo no nos da un derecho pleno, sino que, además, por su misma naturaleza, se refuta a sí misma con tanta frecuencia, que guiándonos por la analogía misma, vemos que la analogía no permite, por el contrario, llegar a ninguna conclusión» (190, 154). Hegel sigue hablando de las «dos circunstancias» de la ley.

Este término, «circunstancia», da mucho de sí y podríamos emplearlo ya en el método simple del «describir», por ejemplo, con una intención fenomenológica. Pues en la mayor parte de los casos, hablamos de tal manera que a un sujeto cognoscente se le contrapone un objeto o una multiplicidad de objetos. Reducimos la relación cognoscitiva al esquema «yo y objeto». Sin embargo, la cosa aprehendida está alojada en una multiplicidad de otras cosas, y de igual modo el yo aprehensor existe entre otras cosas, ya sean vivas o inertes; el yo está situado. Se trata de una situación global en la que hay mucho que está cabe, junto a, y lo uno alrededor de lo otro; y lo está de muchas maneras, una situación en la que las cosas están albergadas en una región y los sucesos se hallan englobados en un período de tiempo que los abarca. Todas las cosas están entretejidas en una red de circunstancias. Resulta muy discutible la cuestión de si la situación se construye a partir de las cosas o si las cosas están en una situación a modo de mundo, que precede a sus relaciones y circunstancias abriéndoles el espacio y el tiempo. Ya con lo que Hegel había caracterizado como continuidad universal del ser frente a las individualidades fijas y separadas, que defendían su independencia con garras y dientes como un animal, entraba en consideración lo relativo a las circunstancias. La ley, en cuanto

razón en la naturaleza, juega en las dos circunstancias, en el elemento del espíritu y en el de la materia. La ley, en cuanto aquello que regula la sucesión de sustancias y las circunstancias de las cosas o su comportamiento bajo determinadas circunstancias, hace aparición de dos maneras y es, sin embargo, una y la misma. Tiene validez en el campo de la experiencia y es la razón en su exteriorización y su puesta fuera del campo de acción. La conciencia «... posee en la experiencia el ser de la ley, pero posee asimismo esta ley como *concepto* y solo *por estas dos circunstancias* juntas es la ley verdadera para la conciencia; por consiguiente, ésta vale para ella como tal ley porque se presenta en el fenómeno *(Erscheinung)* y es al mismo tiempo concepto en sí misma» (191, 155). El instinto de la razón de la razón observante avanza impetuosamente, según Hegel, hacia una «purificación de la ley», puesto que para ella la ley aparenta carecer de lugar o estar indeterminada en su lugar. La conciencia aún no logra reunir la ley como coacción de la regla en las cosas y en cuanto momento espiritual en su universalidad. «Tal como ésta [se refiere a la ley *(N. del T.)*] se manifiesta primeramente, se presenta de un modo impuro, rodeada del ser sensible y singular; y el concepto, que constituye su naturaleza, se presenta hundido en el elemento empírico» (191, 155). Las cosas y circunstancias concretas, que son plataforma y campo de prueba para el establecimiento de una ley natural, resultan cambiadas y variadas sin cesar por la razón observante, que aquí es experimentadora.

La ley se separa de los sustratos contingentes en los que es vista. La electricidad no es ya la electricidad positiva de la resina o la negativa del cristal; queda establecida como cognoscible y determinable en cuanto campo eléctrico. Las cosas singulares, a las que parece adherido a lo eléctrico, esto es, lo ácido y lo básico, se tornan indiferentes. Son, en el mejor de los casos, ejemplos en los que las fuerzas de la naturaleza se manifiestan. Una purificación de la ley natural, en la separación de las fuerzas determinadas según reglas de los portadores contingentes, es alcanzada en aquella observación que concierne sobre todo a la naturaleza inorgánica. Se trata de ese estrato fundamental que

cambia proteicamente las formas y figuras, que es activo en procesos de tipo físico y químico. Es la materia de la que, en último término, todo está hecho o la energía que actúa efectivamente en todo, pero que precisamente no está ligado con esta o aquella cosa singular. «El resultado de los experimentos supera los momentos o las animaciones como propiedades de las cosas determinadas y libera a los predicados de sus sujetos. Estos predicados devienen, como en verdad lo son, encontrados solamente como universales; en razón de esta independencia reciben, por tanto, el nombre de *materias*, que no son ni cuerpos ni propiedades» (192, 156). Con estas palabras describe Hegel un resultado, un resultado del pensamiento, el resultado de una meditación y de una consideración dialéctica, a saber, que la cosa natural, tomada en su simplicidad inorgánica, en verdad no es un trozo de mineral o un soplo de viento o una ola, que pueda describirse, distinguirse y determinarse. La cosa natural inorgánica se disuelve, al mirarla más de cerca (o, aún mejor, al apresarla), en la pura materia, que es hallada en estados cambiantes y diferentes formas fenoménicas. En la materia inorgánica del mundo puede que quepa traer a colación algunas distinciones que separan entre sí los elementos cósmicos, pero la aglomeración de la materia en cosas es, finalmente, sin importancia. Las cosas singulares no son las portadoras de la materia del mundo, ésta no se halla adherida a ellas como la carne al esqueleto. Están siendo, conforme surgen y se van, sobre el suelo de la materia universal y han de formarse, o experimentar la formación, en su elemento.

No es cuestión para Hegel, sin embargo, de ofrecer una caracterización de la materia inorgánica del mundo, sino de arrojar luz acerca de cómo, en la observación de la naturaleza, hace aparición la razón encerrada en ella y de cómo ésta puede encontrarse a sí misma en lo aparentemente otro. Y esto lo ha llevado adelante paso por paso en la dialéctica de los conceptos del describir, del distinguir y de la ley. Con ello se obtuvo el resultado de que la naturaleza, en cuanto mera materia, tiene la peculiar naturaleza de lo universal (podríamos decir, de lo «universal-concreto»). Hegel lo formula de este modo: «La *materia*,

por el contrario, no es *una cosa que es*, sino el ser como *universal* o en el modo del concepto. La razón que es todavía instinto establece esta atinada diferencia sin la conciencia de que, al experimentar la ley en todo ser sensible supera precisamente así su ser solamente sensible y de que, al aprehender sus momentos como *materias*, su esencialidad se convierte para ella en algo universal y se enuncia en esta expresión como algo sensible no sensible, como un ser incorpóreo y, sin embargo, objetivo» (192, 156). Este curso del pensar puede extrañar. La pura materia, a la que nos referimos como a la contraposición más extrema del espíritu, no solo tendría con el espíritu el mismo carácter del ser-universal, sino que sería, ella misma, el espíritu, la razón, lo que aparece en forma de pensamientos. ¿Ha de entenderse esto según piensa Platón la *chora* o Aristóteles la *prote hyle*, esto es, como algo que nunca podemos encontrar en figuras concretas o cósicas, pero que hemos de presuponer como materia originaria para todas las cosas? Platón y Aristóteles permanecen en un sistema dualista. La filosofía de Hegel es filosofía de la identidad (como sabemos, no a modo de una igualación óntica de naturaleza y espíritu, sino más bien de una manera ontológica de pensar que «abre» el espíritu en la naturaleza y fundamenta al mismo tiempo la apariencia de una «diferencia»).

En lo que sigue, Hegel pasa a considerar y pensar crítica y dialécticamente el presupuesto, los esbozos y los modelos de pensamiento empleados operativamente por la razón observante en su relación con la naturaleza orgánica. Si el hecho de que la vida natural, con sus manifestaciones de inteligencia óntica, se sitúa más cerca de la razón observante que las rocas sin vida, si este mero hecho supone para nosotros ya un trabajo sobre los conceptos en el texto que nos resulte más fácil, esto es algo que aún está por ver.

23.
Naturaleza orgánica: determinación – relación con el «elemento vital» *(«Lebenselement»)* – concepto de fin – lo interno y lo externo – propiedades orgánicas (sensibilidad; irritabilidad; reproducción)

La sección de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por título «Razón» constituye una de las partes más difíciles de esta obra. El nivel en el que ha de dirigirse el pensamiento no puede, una vez alcanzado, mantenerse con facilidad, y ha de ser conquistado siempre de nuevo. Y la dificultad, propiamente, reside en que Hegel, en su misma exposición, renuncia a un nivel especulativo y caracteriza la razón –cuya tesis sobre el ser, hablando en términos universales, es el «idealismo»– ateniéndose a su siempre recurrente reincidencia, en su recaer en el «suponer y percibir», aunque sea en el «suponer y percibir» científico. Muy instructivo y revelador resulta su término «instinto de la razón». La razón en su obrar instintivo, esto es, en su buscarse a sí misma en la naturaleza, en su anhelo de extraerse a sí misma de las cosas y simultáneamente concebir las cosas como expresión suya, es lo que constituye el tema para el contemplador especulativo, que contempla el trabajo y las fatigas de la razón, sus múltiples modos de pensar que emplea en relación a la naturaleza. Hacer honor a la razón en su experimento con la aparente calidad de ajena de la naturaleza, revelarla como idealismo que se pone en práctica y no es meramente aseverador, he aquí la tarea que tenemos por delante.

A nuestro entender, sería incorrecto hablar aquí de una mezcla de métodos filosóficos y querer diferenciar entre modos de

ver fenomenológicos y explicaciones especulativas del ser. Empero, parece que hay mucho a favor de una tal diferencia. Uno podría estar tentado de decir que Hegel caracteriza «el describir» de las cosas naturales, pasa a continuación a la «diferencia entre lo esencial y lo inesencial», y llega, finalmente, al conocimiento de la ley de la naturaleza inorgánica. Esto sería un nivel. El segundo nivel consistiría en una reflexión concomitante de la razón sobre sus niveles y estadios del conocimiento de la naturaleza. Tal esquema, sin embargo, es demasiado simple. Hegel no describe el describir, no determina la distinción referida al objeto de la naturaleza y no proporciona ninguna caracterización general de la legalidad de la naturaleza que sea de tal tipo que ocurra como si se tratara de modos de pensar del hombre en la relación natural de éste, y que estuvieran disponibles y fueran observables. No se establece aquí teoría alguna del conocimiento científico de la naturaleza y tampoco se pregunta cómo es posible la ciencia de la naturaleza. Más bien, la intención de Hegel es la de aprehender la razón en su reincidente olvido de sí, esto es, como el actuar pensante y el pensar actuante del instinto de la razón, y resaltar las contradicciones de los pensamientos rectores sobre el ser, en los cuales se ha enredado el instinto de la razón. El describir queda caracterizado en su monotonía, en su tozuda presuposición de las cosas ya dadas, en la inmovilidad del concepto de ser. Solo cuando son experimentados como problemáticos para el pensar la determinabilidad de la cosa y su universalidad según el género o la cosa, solo cuando parecen pensamientos conflictivos los que se dirigen a la cosa y al fundamento elemental de cuya continuidad se desgaja la cosa singular e independiente, solo entonces es que la naturaleza –la cual estaba en un primer momento referida como un amplio universo ahí puesto, un universo de lo existente ante los ojos– adquiere un carácter cuestionable que resulta excitante y estimulante.

La proposición de la razón en relación con la naturaleza inorgánica es la igualación especulativa de materia y espíritu. Esta presuposición es el resultado del largo movimiento del pensamiento que se llevó a cabo como crítica del describir, del distinguir y del conocer las leyes. Las experiencias hechas con oca-

sión de esta crítica siguen conformando los medios pensantes operativos para la confrontación o contraposición de la razón con la naturaleza orgánica, la cual es llevada desde una «contraposición» *(Aus-einandersetzung)* a una «inter-posición» *(In-einandersetzung)*. Los modelos de pensamiento desarrollados por Hegel dentro de la problemática del parecer de la razón *(Vernunftansicht)* de la naturaleza inorgánica vuelven ahora en una diferenciación ensalzadora e intensificadora de cara a la naturaleza inorgáncia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la propiedad cósica y la fluidez del elemento o la «liberación de los predicados de sus sujetos». Podría ahora preguntarse cómo logra Hegel dar el paso de la naturaleza inorgánica a la orgánica. Lo que se nos presenta, en primer término, es la opinión habitual de que el mundo cósico presenta una estructura por niveles de tal tipo que, sobre el amplio zócalo de los entes no vivos, se levanta el nivel más angosto del reino orgánico, éste, a su vez, dividido por niveles. En primer lugar, está el nivel de la naturaleza vegetal, luego, por encima, el reino animal y sobre él, alzándose como cumbre, el «reino del hombre». Y se piensa que se ha ganado ya una intuición significativa cuando se dice, por un lado, que lo humano está fundado en lo animal, lo animal en lo vegetal y lo vegetal en lo material-inerte, y, por otro, que en los modos de ser de los diversos ámbitos hay diferencias cualitativas. Queda abierta la pregunta de si, con el modelo de los estratos, está caraterizada siquiera la perspectiva fenoménica del mundo de la cotidianeidad pre-filosófica. Hegel, en todo caso, no se mueve por esta vía transitada. No se trata ahora de contemplar la naturaleza orgánica después de la inorgánica, como si se pasara, en cierto modo, a otro tema, de elegir un objeto nuevo y distinto, de realizar un cambio de tema. Se trata, más bien, de la razón como instinto de la razón, que mediante un olvido es confrontada con el nuevo objeto y que ha de practicar en él un modo distinto de observación.

¿En qué consiste este olvido? Con la igualación de materia y espíritu un movimiento del pensamiento había llegado ya al resultado de que es la razón misma la que se encuentra como conformidad a ley en la naturaleza y en el seno de la misma. Hegel

enuncia el resultado del siguiente modo: «Vemos como la verdad de esta conciencia experimentadora la ley pura que se libera del ser sensible, ley que vemos como *concepto* presente en el ser sensible, pero que se mueve en él de un modo independiente y sin trabas y que, hundido en él, es sin embargo libre de él y concepto *simple*» (192 s., 156). «Nosotros» la vemos, ¿quién es ese «nosotros»? El «nosotros» es enunciado desde la óptica de la razón, la cual se ha formulado como idealismo y que ahora se mira a sí misma en la figura reincidente y degradada del «instinto de la razón». En cierto modo, observa racionalmente su observar. Para el instinto de la razón, la experiencia que ha hecho con la naturaleza inorgánica aún no está reflejada, esto es, que el concepto vive en todo lo natural como la esencia allí inmersa. El instinto de la razón busca un campo natural espiritualmente vivo para reconocerse en él. Está sin relación con el movimiento dialéctico previo. «Esto, que es en verdad el *resultado* y la *esencia*, aparece ahora para esta conciencia misma [para el instinto de la razón], pero como *objeto* y, puesto que no es para ella *resultado* ni guarda relación con el movimiento precedente, surge como un *tipo especial* de objeto, y su comportamiento con éste como otra manera de observar» (193, 156). La naturaleza orgánica se convierte, en cierto modo, en un símbolo óntico para la relación ontológica, pensada al modo idealista, entre razón y naturaleza. La cosa viva tiene una estructura análoga a la de la razón viva y omnipresente en todas las cosas. El organismo se convierte así en un modelo de prueba y problemático del idealismo de la razón.

Si, empero, las estructuras de lo orgánico proporcionan correspondencias adecuadas para que pueda exponerse el concepto vivo en todos los entes que aparentemente carecen de concepto y para que pueda hacerse más explícito el idealismo, es algo que aún no se ha decidido. Podría ser que la razón observante, en la explicación de la naturaleza orgánica, entre en dificultades y contradicciones aún mayores que anteriormente con la naturaleza inorgánica. En un primer momento, parece como si un ser vivo orgánico reinara, con su fuerza vital vivificante, en su cuerpo vivo material, al modo de la razón en cuanto alma del mundo en todas las cosas. Con una consideración más detenida,

desaparece la plausibilidad de este esquema sencillo, demasiado simple. Hegel recorre (como antes en el caso de la naturaleza inorgánica) un camino del pensar que comienza, por lo visto, al igual que hizo anteriormente, con lo dado fenoménicamente. ¿Cómo se nos presenta lo «orgánico»? Sería fácil dar descripciones detalladas, establecer una extensa morfología de los seres vivos sobre la base de la observación y experiencia ingenuas o recurrir a la botánica y la zoología. Éste sería, con claridad, el correcto camino que habría que seguir para ganar acceso a la naturaleza viva. La intención de Hegel, sin embargo, no es ni ingenuo-fenomenológica ni empírico-científica. Él va directo hacia un concepto de organismo, de tal forma que caracteriza a éste como «concepto» (en sentido especulativo). «Este objeto, que lleva en sí el proceso de la *simplicidad* del concepto, es lo *orgánico*» (193, 156). Lo orgánico es proceso. Esto es universalmente conocido. El tipo del organismo nos es familiar en cuanto cosa *(Ding)* que vive en múltiples procesos, por ejemplo, los del metabolismo, que asimila cosas *(Dinge)* ajenas, rechaza otras, una cosa *(Ding)* que se encuentra en una permanente comunicación con el entorno cósico, y que ininterrumpidamente se transforma y permanece siendo lo mismo. Una cosa *(Ding)* no viva, puede alguien decir, se encuentra también en permanente proceso. Permanece, por ejemplo, siendo una roca durante cierto tiempo con una figura fija y definida con precisión, a pesar de que sin cesar el viento y la intemperie arrecian a su alrededor y hacen que su superficie se agriete. Permanece en medio de los procesos de las tensiones por el peso, del cambio de temperatura, permanece bajo múltiples influencias físicas y químicas, es dependiente de su entorno, envejece con el paso del tiempo. La identidad fenoménica de la cosa *(Ding)* inerte es, sin embargo, de un tipo diferente a la del organismo, pues ésta no efectúa ella misma su autoconservación. La cosa *(Ding)* inorgánica está determinada, la orgánica se determina a sí misma, se mantiene en un permanente asimilar y rechazar de algo ajeno a ella. El ser vivo es una cosa *(Ding)* que es proceso y un proceso que es cosa *(Ding)*. Hegel lo formula del siguiente modo: «Mientras que la cosa inorgánica tiene por esencia la determinabilidad, razón por la cual solo uni-

da a otra cosa constituye la totalidad de los momentos del concepto y, por tanto, se pierde al entrar en el movimiento, en la esencia orgánica, por el contrario, todas las determinabilidades mediante las cuales se halla abierta para otro están vinculadas bajo la unidad orgánica simple; no aparece como esencial ninguna de ellas que se refiere libremente a otra, y lo orgánico se mantiene, por tanto, en su misma relación» (193, 156 s.). La distinción entre la cosa *(Ding)* inorgánica y la orgánica no es determinada por Hegel de modo descriptivo, sino directamente en referencia al concepto de ser. La cosa *(Ding)* inerte está fijada, la viva es «fluidez absoluta», como él dice, es en cuanto proceso.

La razón observante, en su proceder como instinto racional, expone su tarea a su vez como una investigación en pos de leyes. No se trata de leyes que dominen lo orgánico como un dominio clausurado, sino, más bien, de leyes que conciernen a la relación de la naturaleza orgánica con la inorgánica. Las regularidades buscadas están, por principio, orientadas en dos direcciones, se refieren a las relaciones de lo heterogéneo. El ser-desigual de ambos lados, a saber, de la naturaleza inorgánica y orgánica, es enunciado por Hegel, una vez más, con un difícil lenguaje conceptual. Para el modo de ser de la cosa *(Ding)* inorgánica es constitutivo que sus predicados puedan hacerse libres de ella misma en cuanto sujeto de los mismos, esto es, que puedan separarse como determinaciones universales, mientras que la cosa *(Ding)* firme y fijada se disuelve en la continuidad de los elementos grandes. Cada cosa individual se halla a la vez en el medio de los elementos, en el que está destacada en cuanto una figura temporal y provisional. Esto vale también para el individuo orgánico, para cada individualidad en general. Sin embargo, la individualidad del ser vivo ha de aprehenderse aún de una manera distinta y más esencial.

Pero primero apunta Hegel a una relación entre el elemento natural y el ser vivo particular que tiene su medio vital en este elemento natural. El ser vivo está en el elemento de un modo distinto a como lo está una piedra. Una piedra es una cosa singular, ontológicamente es un *individuum*, y es al mismo tiempo un trozo de tierra, un trozo del elemento «tierra», que subyace

y recorre como un todo la totalidad de las partes. Un animal, sin embargo, está «en el elemento» en el modo particular de la estancia, la del ave en el aire o la del pez en el agua. «El aire, el agua, la tierra, las zonas y el clima son esos elementos universales que constituyen la esencia simple indeterminada de las individualidades y en las cuales éstas, al mismo tiempo, se reflejan en sí» (193, 157). Ahora bien, es perfectamente posible caracterizar los organismos a partir de la relación con sus respectivos elementos vitales. Pero esto da como resultado, según Hegel, únicamente leyes de poco valor, leyes cuya pobreza no se corresponde con la multiplicidad de los organismos. (En la biología moderna, con su investigación diferencial relativa al entorno y al comportamiento, el concepto de medio vital ha ganado una significación grande y fundamental, lo cual, evidentemente, no podía saberlo de antemano Hegel.) El filósofo habla de manera casi despectiva de los intentos de relacionar esencialmente al organismo con su elemento propio: «Por eso no podemos dar el nombre de *leyes* a tales relaciones entre lo orgánico y lo elemental, ya que, de una parte… estas relaciones… no agotan en modo alguno el alcance de lo orgánico y, de otra parte, los momentos de la relación misma permanecen indiferentes entre sí y no expresan necesidad alguna» (194, 157).

Frente a esto, Hegel pone el concepto de fin *(Zweck)* como categoría decisiva del ser orgánico. Hace la concesión de que para la razón observante, esto es, para el instinto de la razón, el fin no aparece como la esencia del organismo, sino que posiblemente es considerado primero como un fin puesto por una instancia ajena, como una intención presente en otro entendimiento que tiene planeado algo con la criatura natural orgánica. Con ello, sin embargo, la razón observante desconoce, en su mirada a lo orgánico, la constitución propia de éste, que es la de ser un fin para sí mismo. La razón ha de hacer consigo misma un trabajo cada vez mayor con el fin de salir de tal desconocimiento. Hegel anticipa la futura intuición de la razón observante con las siguientes palabras: lo orgánico «… es, de hecho, el fin real mismo, pues, al *mantenerse a sí mismo* en la relación con otro, es cabalmente aquella esencia natural en que la naturaleza se refle-

ja en el concepto, y los momentos desdoblados en la necesidad, una causa y un efecto, algo activo y algo pasivo, se aglutinan en una unidad, de tal modo que algo aparece aquí no solamente como *resultado* de la necesidad, sino que, por retrotraerse a sí, lo último o el resultado es igualmente lo *primero*, lo que inicia el movimiento y, él mismo, el fin que lo realiza» (195, 158). Esta afirmación precisa de una explicación. No enuncia nada que encontrásemos en el organismo, ya sea inmediatamente o mediante una larga y consecuente observación. No puede ser ni verificada ni falsificada mediante hallazgos obtenidos merced a la experiencia. El organismo es aquí pensado constructivamente, y eso en contraste frente a la cosa *(Ding)* inerte. La cosa *(Ding)* material inorgánica está determinada por la causalidad del acontecer universal de tal manera que puede diferenciarse claramente entre el estado inicial y el final, por ejemplo como causa y efecto, y que con ello se perfila igual de claramente en dónde experimenta la cosa *(Ding)* un efecto sobre ella y en qué ejerce a su vez un efecto y, por tanto, en qué padece y en qué es activa; en definitiva, se perfila en qué medida la cosa se halla atravesada por un proceso de movimiento. El organismo, en cambio, es autoactivo y auto-paciente, es, a una, motor y fin último de su movimiento. El organismo es, en cierto modo, un sistema a modo de la circulación, algo que se produce a sí mismo, pero que, en cuanto obra producida, no puede ser separado de su producir, de su fuerza autoconstituyente. El organismo es *ergon* y *energeia* al mismo tiempo. Con ello, Hegel nos ha proporcionado el señalamiento de un camino y la indicación de una vía por donde puede ahora avanzar la razón observante.

Al punto tenemos como resultado una dificultad y un desconcierto, puesto que la razón observante, que se eleva al concepto de fin *(Zweck)*, parece encontrarlo en dos ocasiones, a saber, una vez como un concepto de la conciencia, esto es, un concepto con el que quiere entender el organismo, y otra como particularidad de la cosa misma. El fin en el entender y el fin en el ser, por lo visto, no coinciden. Su relación tiene el carácter de lo contingente, incluso del proceso contingente de que una conciencia cognoscente se dirija a un ser vivo orgánico. Esto puede

tener también una forma tal que, en ella, una conciencia, localizada y encarnada en un cuerpo vivo, se refiere a sí misma en la perspectiva externa de un organismo. El organismo, aunque se encuentra de múltiples maneras en relaciones con los entes que lo rodean, da como producto, en todo intercambio con el entorno, siempre únicamente a sí mismo; sus acciones y actividades están «acopladas regenerativamente». O bien, expresado de otro modo, el organismo es un ejemplo de cómo algo es *«en y para sí mismo»* (196, 159). Con ello, Hegel ha utilizado la fórmula indicativa de la esencia del espíritu ya para una cosa objetiva, como es el organismo. Pero esto tiene sus motivos, puesto que en el organismo lo que él es coincide consigo mismo, es «concepto en sí mismo». Con dos tesis trasciende Hegel la óptica del «instinto de la razón»: 1) El organismo es aquel ser natural en el que la naturaleza se refleja en el concepto; 2) Mediante la coincidencia de ser y *telos*, el organismo es ya «concepto en sí mismo».

Y ahora pasa Hegel a establecer un paralelismo entre organismo y autoconciencia. Lo que designamos como «paralelismo» (en cierto modo, un término que se usa a falta de otro mejor) es mucho más que una mera similitud estructural. «Ahora bien, la *autoconciencia* se halla constituida del mismo modo: se distingue de sí de tal modo, que, al mismo tiempo, no resulta de ello diferencia alguna» (196, 159). Y no se trata de ninguna equiparación arbitraria la de elucidar la autoconciencia y el organismo dentro de una analogía estructural. La autoconciencia no encuentra únicamente otros seres vivos que habitan la tierra, se encuentra también materializada y encarnada, y tiene en ella misma un paradigma perfecto del ser orgánico. Hegel puede decir, por ello, que en «... la observación de la naturaleza orgánica la autoconciencia no encuentra, por consiguiente, nada más que esta esencia, se encuentra como una cosa, *como una vida*, pero estableciendo, además, una diferencia entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, lo que no es diferencia alguna. Así como el instinto animal busca y consume el alimento, pero sin que con ello produzca otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón se encuentra solamente a sí mismo en su búsqueda» (196, 159). Sin embargo, en un primer momento, el hallazgo tiene

una forma falsa e invertida, en cuanto el fin no parece encontrarse en la cosa, sino en la interpretación de la misma, y, además, parece estar puesto por un entendimiento ajeno y superior al humano. Hagamos aquí un paréntesis para decir que Hegel, en estas páginas, realiza una confrontación con la *Crítica del juicio*, de Kant, sobre todo con la segunda parte, con la crítica del juicio teleológico. La autoconciencia y el organismo se comportan análogamente también en otros rasgos. Así, la cosa *(Ding)* orgánica se expone de tal forma como si su concepto estuviera fuera de ella, como si solo estuviera puesto en una conciencia observante o incluso en un entendimiento divino. Igualmente, la razón se expone de tal manera como si su concepto (el concepto de organismo) existiese fuera de ella como una cosa que es. Ambos lados, el organismo y la razón, practican una «indiferencia» de sus respectivas esencias frente al concepto. «Lo orgánico se muestra como algo que se *mantiene* a sí mismo y que *retorna* y *ha retornado* a sí. Pero, en este ser esta conciencia observante no reconoce el concepto de fin o no reconoce que el concepto de fin no existe en otro entendimiento cualquiera, sino precisamente aquí y es como una cosa» (197, 160). La razón observante resulta desconcertada por el hecho de que no logra reunir la singularidad del organismo con su universalidad, la individualidad con el género. Aún no alcanza a concebir el «movimiento interior de lo orgánico» mismo como «concepto». Para la razón observante, tiene un papel directriz la representación según la cual el ser orgánico debe poder ser determinado atendiendo a unos momentos firmes, presentes y con carácter de ente. Y se plantean como momentos de este tipo, por un lado, el fin en la forma de concepto y el objeto orgánico como realidad efectiva dada. Esta perspectiva preliminar significa, según Hegel, «... una manera oscura y superficial en la que el pensamiento desciende al plano de la representación» (199, 161).

La distinción entre la finalidad espiritual y la figura ahí presente del organismo opera con el esquema de lo «interno» y lo «externo». Interno y externo no son, en relación con los organismos, cosas diferentes, sino que más bien permanece siendo la misma cosa, que se divide en sí misma en esta diferencia, la cual,

a su vez, no es ninguna diferencia fija e irrefutable. Para la razón observante, la diferencia de lo interno y lo externo se explica de tal manera que, en el organismo, lo externo solo es expresión de lo interno. El organismo es interpretado como una relación de expresión. Ésta es, por lo visto, una relación diferente a la que quedó discutida respecto de la naturaleza inorgánica entre cosa y elemento. También la distinción entre interno y externo está llena de dificultades, aunque suene bastante plausible. Aclaremos esto con un pequeño *excursus*. En muchos significados empleamos la distinción entre interno y externo. Estamos alojados en las espaldas de la tierra, nos encontramos en su superficie. Los volcanes lanzan hacia fuera el magma del interior terrestre y los hombres penetran con pozos, minas y perforaciones el terreno cerrado y traen a la luz del día cosas antes internas como agua, carbón, oro y petróleo. En cuanto estas cosas antes internas devienen externas, no adquieren ningún carácter diferente. Lo interno y lo externo tiene una estructura homogénea. Igualmente, cuando destrozamos grandes cosas, o las despedazamos o las destruimos, tenemos que lo interno no es cualitativamente diferente de lo externo. También se habla de lo interior y lo exterior en otro sentido, por ejemplo, en el caso de vasijas, recipientes o embozos. O en el de instituciones en cuanto obras externas para potencias de sentido culturales. O en el caso de las técnicas de documentación, en las que separamos el deletreo externo del sentido y significado interno. O cuando decimos que la sangre, las vísceras, el cerebro y las fibras nerviosas son «internas» frente a la piel, que recubre el cuerpo. Y también se habla de interno y externo en un sentido todavía enteramente distinto cuando decimos que en el ser vivo sus sensaciones, representaciones, pensamientos, actos de voluntad y similares son internos. En este último caso no se trata de una distinción relativa, como ocurre con el ácaro del queso de Pascal, donde pueden distinguirse, en el diminuto animal, entre una perspectiva externa y una organización corporal interna con vasos sanguíneos y demás, donde, a su vez, puede distinguirse entre los vasos venosos y la sangre a ellos interna. Más bien, se trata de una diferencia entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Por tanto, siempre cabe con-

siderar de manera crítica en qué esferas se está operando con la distinción entre interno y externo. ¿Es el interior de la tierra la expresión externa de las fuerzas tectónicas internas? ¿Son las letras expresión de un sonido? ¿Es el cráneo expresión del cerebro en él alojado, o, más bien, la cubierta protectora para este órgano tan delicado? ¿O son los rasgos de un rostro expresión de una determinada espiritualidad? Los ejemplos muestran que la correlación de «interno» y «externo», también en cuanto relación expresiva, puede ser entendida de diferentes maneras. Esto vale ya para el ámbito de los fenómenos, para el amplio campo de las cosas que aparecen, donde se dan conjuntamente piedras, plantas, animales, hombres, construcciones hechas por los seres humanos, signos y símbolos. Y, en un sentido más complejo, podría hablarse de «expresión» cuando la razón, como consecuencia de su comunicación idealista consigo misma, se proclama como «el interior» de todas las cosas, como su esencia oculta, y cuando quiere encontrar su copia y su expresión en el ámbito de la naturaleza inorgánica y orgánica, y pretende realizar este programa precisamente en la observación de la cosa natural orgánica, puesto que el organismo, en cierto modo, proporciona un perfecto modelo, un modelo óntico, para el pensamiento ontológico clave de la razón. Hegel apunta en esta dirección. Empero, es grandioso el modo como él considera una y otra vez crítica y cuidadosamente el organismo y como formula de manera cada vez más crítica el enfoque especulativo de la razón, a saber, que la razón es toda realidad *(Realität)*: «La sustancia orgánica, como sustancia *interna*, es el alma *simple*, el *puro concepto de fin* o lo *universal*, que… se manifiesta en su ser como la *acción (Tun)* o el movimiento de la realidad que tiende a desaparecer, mientras que lo *externo*, contrapuesto a lo *interno* que es, subsiste en el *ser quieto* de lo orgánico» (199 s., 162). Lo interno y lo externo son aprehendidos como la contraposición de la inquietud móvil de la vida y la estática en reposo de la figura organísmica. Y esta contraposición determina la estructura del organismo.

En primer lugar, Hegel menciona tres propiedades fundamentales que caracterizan al ser vivo: la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción. Sería ciertamente importante que se ve-

rificara la concepción biológica hegeliana mediante las ciencias especializadas pertinentes. Pero sus afirmaciones son de entrada multidimensionales, apuntan a determinaciones fenoménicas presentes en el organismo e interpretan enseguida estas determinaciones en relación con estructuras del concepto racional. Hegel se hace a sí mismo la objeción de que las tres propiedades mencionadas pertenecen especialmente al organismo animal y se encuentran en éste en su forma desarrollada. Lo vegetal queda apartado como problema y únicamente proporciona el pálido fundamento para el modelo del animal. La sensibilidad queda explicada como facultad sensorial, como la capacidad de recibir impresiones. La irritabilidad tiene para Hegel el valor de ser la capacidad de un organismo de no solo recibir y admitir impresiones, sino de responder a ellas, de reaccionar, de determinar con acciones las cosas *(Dinge)* del entorno, las cuales anteriormente han determinado y estimulado al organismo. La reproducción es vista como la capacidad plástica del ser vivo para renovar la existencia de su género, así como de repetirse en un descendiente. «Por ultimo, la *reproducción* es la acción de este organismo *total* reflejado en sí, su actividad como fin en sí o como *género*, en la que, por tanto, el organismo se repele a sí mismo y repite, engendrándolas, sus partes orgánicas o el individuo en su totalidad» (200, 162 s.). Estas tres capacidades fundamentales del organismo tienen una objetivación cósica, a saber, la sensibilidad en el sistema nervioso, la irritabilidad en el sistema muscular y la reproducción, en –como dice drásticamente Hegel– «la entraña de la conservación del individuo y de la especie» (201, 163).

Con la distinción de las tres capacidades fundamentales del organismo y los sistemas corporales objetivos, ¿queda esclarecido ya lo interno y lo externo, así como sus relaciones contrapuestas? ¿Puede aquí la razón observante o, más exactamente, el instinto de la razón, llegar a establecer ya leyes en su consideración de la naturaleza orgánica y en la relación de ésta con los fundamentos inorgánicos? ¿O están las «leyes», en el campo de lo orgánico, plenamente diferenciadas de las leyes naturales que gobiernan la materia inerte? Esto se vuelve ahora una pregunta que es llevada a una larga y sutil elaboración. De modo anticipa-

torio (como hace siempre que va a mantenerse un motivo de pensamiento durante un largo tramo) dice Hegel lo siguiente: «Los dos lados de una ley orgánica serían, por tanto, susceptibles de ser observados, pero no serían leyes de la relación entre ellos; y la observación no basta para llegar a dichas leyes, no porque, *en cuanto observación*, sea demasiado corta de vista y porque, en vez de proceder empíricamente, sería necesario partir de la idea, pues estas leyes, sí fuesen algo real, tendrían, de hecho, que hallarse presentes realmente y ser, por tanto, observables, sino porque el pensamiento de leyes de este tipo demuestra no encerrar verdad alguna» (201, 163). Con esta negativa lapidaria se agudiza la pregunta por la verdadera naturaleza de las leyes del organismo.

24.
Sensibilidad – irritabilidad – reproducción. Ley de la relación de lo interno y lo externo (figura). Leyes de lo interno: «Ser reflejado del organismo» (grados de la irritabilidad, facultades). Leyes de la exterioridad (peso)

El organismo, la naturaleza orgánica en su referencia al fundamento inorgánico, es lo que constituye el tema para la razón observante, que en ello busca leyes, está al acecho de relaciones racionales en el inmenso reino de las formas y figuras de los reinos vegetal y animal. Así es como se caracterizan, puede que no sin razón, la intención de la botánica y la zoología. Ambas son para nosotros ciencias empíricas, que incesantemente ponen a prueba sus propias categorías, sus conceptos previos sobre la constitución de ser de lo vivo en la aprehensión de los

miles de fenómenos vitales *(Lebenserscheinungen)*. Y éstas incluyen también al hombre –que lleva a cabo la botánica y la zoología– en el reino de la vida, incluyen al ser racional en cuanto un modo particular del ser-vivo. El asunto de estas ciencias es el de hacer organizar el aspecto zoológico del hombre por el hombre y acreditarlo mediante teoremas científicos. Con ello, pueden buscar la comunicación con la filosofía y discutir con ella acerca de los límites, la extensión de los ámbitos propios y la legitimidad de sus perspectivas teóricas.

La problemática de Hegel en el texto que nos ocupa es enteramente distinta, no concierne a discusión científico-teórica alguna de la filosofía con las ciencias de lo vivo. No se está pensando acerca de algún interés racional del hombre en unos fenómenos naturales particulares, sino acerca de la relación de la razón respecto de la naturaleza viva. Y con «razón» se está hablando de la comprensión del ser transformada en «idealismo», la cual afirma aseveradoramente el pensar, el concepto vivo, como el sentido verdadero y propio en todo ente y busca verificar su afirmación. La razón se busca a sí misma en todos los fenómenos *(Erscheinungen)* del mundo. Y en la medida en que todavía «busca», es el «instinto de la razón». Hegel lleva a cabo una empresa destructiva. Se trata de aniquilar la apariencia de que al espíritu pensante en la naturaleza viva se le contrapone un poder que él no es o que incluso lo rodea y contiene. La conciencia tiene el aspecto de una particular exteriorización de la vida junto a otras muchas. Todo depende de vindicar la «vida» para el concepto y de quebrar la opinión según la cual el espíritu no sería sino una exteriorización contingente de la vida natural. Es esta intención combativa la que guía el curso del pensar hegeliano en la discusión de la razón observante, que busca las «leyes» de lo orgánico. La destrucción, paso a paso, de las supuestas leyes caracteriza el transcurso de la lucha. En la naturaleza inerte, el espíritu introduce sus pensamientos como leyes, entiende las leyes como algo que él mismo pone y puede finalmente «equiparar» la materia con el espíritu. En la naturaleza orgánica, el espíritu quiere repetir el experimento del pensamiento y desplegar de nuevo la discusión dialéctica de universalidad

y determinabilidad, de la cosa y el elemento, del ser-en-sí y ser-para-sí. La razón aspira, en su observar, a reconocer el trabajo de la naturaleza que consiste en desarrollarse como pensamiento, su fatigoso y pesado camino del devenir espíritu.

El parecer de la razón de la naturaleza orgánica hace en primer lugar la presuposición de que el organismo es, en cuanto cosa, precisamente ya proceso, proceso de la autoconservación frente a otro. Y de que dicho proceso tiene la estructura de la flexión retroactiva, no se limita a ir a través de la cosa orgánica, como, por lo demás, lo hace el proceso natural a través de las piedras, las olas y las nubes. El proceso como tal está «reflejado» y dirigido al organismo en cuanto fin. Mejor dicho: el organismo, según todo esto, es fin (no puesto en una conciencia aprehensora ni menos aún en un intelecto ajeno y divino). Finalmente, el organismo se divide en sí mismo como una tensión de lo interno y lo externo y abre, con ello, la dimensión de la ley como tal con la hipótesis de la ley fundamental de *«que lo externo»* es *«la expresión de lo interno»* (199, 161). En la relación de los organismos, especialmente de los organismos animales, con los medios vitales de su entorno, la ciencia biológica puede encontrar y establecer leyes referentes. Sin embargo, estas leyes le merecen una pobre consideración a Hegel y son rebajadas al valor de meros «hallazgos» de particularidades. Él destruye el pretendido y apresurado conocimiento de leyes del instinto de la razón, no solo en cuanto plantea el objeto, aquí el organismo, de un modo cada vez más complejo, sino también en cuanto eleva cada vez más la exigencia intelectual respecto de una ley de la naturaleza. Cuando el organismo es un encaje de lo interno y lo externo y cuando hay aquí leyes que gobiernan y que determinan lo exterior como expresión de lo interior, entonces no puede tratarse de leyes simples o, por decirlo así, unidimensionales. Ciertamente, es uno y el mismo organismo el que se divide en sí mismo según las dos dimensiones de lo interno y lo externo. ¿Qué tipo de leyes puede ser aquí buscado, encontrado y planteado? Ésta es la cuestión. «Debemos ver ahora qué *figura* adoptan en su ser lo interno y lo externo» (199, 162). El organismo queda aprehendido en su forma más desarrollada, en la del animal, y ésta, en

sus propiedades orgánicas simples, queda interpretada como sensibilidad, irritabilidad y reproducción. La distinción de lo interno y lo externo en el organismo aparece aquí como una distinción de los fenómenos vitales interiores y su documentación cósico-objetiva *(sachlich)* como sistema nervioso, muscular y visceral. ¿Se comporta, efectivamente, la capacidad sensorial respecto del órgano sensorial como lo «interno» y lo «externo»? ¿Qué sentido tiene aquí esta distinción? ¿Es lo mismo que la distinción entre la piel externa y los elementos corporales internos, recubiertos por ella, como son la carne, el esqueleto y similares? Resulta claro que es otra cosa, que se trata de algo diferente a una distinción demostrable en cualquier saco de patatas, es otra cosa que la diferencia entre el saco y las patatas. Pero resulta difícil decir de qué modo es diferente.

Son «leyes peculiares», dice Hegel, las que conciernen a los elementos orgánicos en su doble forma como sistema nervioso y sensibilidad, por ejemplo. La formulación de este tipo de leyes debería precisamente rendir cuenta de la naturaleza de la distinción y poder decir de qué manera el sentir interno resulta externo en cuanto nervio. Uno y otro pueden ser observados, el nervio puede ser dejado al descubierto y el sentir, contemplado conscientemente. Pero ¿también es posible observar la relación entre los dos lados que pueden ser observados cada uno por separado? Esto es más que cuestionable. Hegel agudiza el planteamiento de la pregunta, en cuanto complica aún más la distinción entre interno y externo, diciendo: «El lado que llamamos *interno* tiene *su propio lado externo*, diferente de lo que en la totalidad llamamos lo *externo*» (201, 163). Los momentos orgánicos de la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción se exteriorizan cada uno a sí mismo, sus exteriorizaciones son un exterior de un carácter especial y diferente a la figura corporal viva y material de la documentación anatómica. Con ello tenemos tres elementos que distinguir: lo interno en el sentido de la propiedad orgánica, su exteriorización específica, y la cosa corpórea y cosificada, como son el nervio, el músculo o las vísceras. ¿Dónde y cómo deben y pueden aquí plantearse «leyes»? ¿Dónde y cómo encuentra la razón observante estados de cosas susceptibles de ser

aprehendidos con la forma de ley? Justo en la medida en que esta razón obervante no se comporta tranquilamente y no se limita a mirar algunas cosas «internas» y «externas», sino que problematiza la relación de lo interno y lo externo, es como dificulta un ingenuo y gayo establecimiento de leyes. «Se desprendería, así, como una ley la relación según la cual la *propiedad* orgánica universal se haría cosa en un *sistema* orgánico y dejaría en él su huella, de tal modo que ambas serían la misma esencia, en un caso presente como momento universal y en el otro como cosa» (201 s., 163 s.). Expresar en leyes la identidad del organismo en la diferencia entre el sentir y el blancuzco nervio, en unas leyes que constaten algo más que ciertas dependencias funcionales, que hayan de determinar los modos como el sentir se hace nervio, es una empresa que para Hegel no tiene salida.

La distinción de lo interno y lo externo, que se da de sí con facilidad, es difícil de concebir. Ahora podría uno querer tomar otro camino y localizar el establecimiento de una ley en cada uno de los lados de la difícil y problemática correlación de lo interno y lo externo. «... y así se ofrece, por tanto, por vez primera, el pensamiento de una ley, como una relación mutua entre las actividades o propiedades orgánicas universales» (202, 164). Pero también aquí Hegel pone en cuestión la elaboración de leyes con nuevos argumentos. La «propiedad orgánica» es, ya en su ser-propiedad, un problema, no está delimitada frente a otras propiedades orgánicas, como en otros ámbitos lo está una cosa frente a otra, o como lo están las propiedades unas frente a otras en lo inerte. Ciertamente, no es que un lado de la roca sea pesado y el otro duro; la roca entera es pesada y dura, las propiedades la determinan enteramente y por todas partes. Sin embargo, en el caso de las propiedades orgánicas la situación es aún distinta. No es gratuito que Hegel las denomina también «actividades». En su obrar se atraviesan las unas a las otras, recorren todo el ser vivo; «... la sensibilidad va más allá del sistema nervioso y penetra todos los otros sistemas del organismo; y, en parte, aquella propiedad es un *momento* universal, esencialmente indiscernible de la reacción o la irritabilidad y la reproducción» (202, 164). Los momentos de la vida tienen el carácter de lo «fluido», se compe-

netran y ejercen poder los unos en los otros; precisamente, no son, sin más, existentes ante los ojos los unos junto a los otros.

Esta integración mutua de sensibilidad, irritabilidad y reproducción hace imposible, según Hegel, que se establezcan leyes fijas sobre las múltiples relaciones de estos momentos vitales. Pueden ser diferenciados, y eso cualitativamente, según su concepto. Sin embargo, cuando se fijan las relaciones, y se fijan –como apunta Hegel de forma crítica– fuera de su verdadera diferencia cualitativa, esto es, cuando se las separa unas de otras como si fueran lados contrapuestos, entonces aparecen en una diferencia cuantitativa. La cuantificación de lo vivo permite establecer leyes, pero ¡qué leyes tan pobres! Hegel afirma, burlándose, que la «... oposición cualitativa aparece entonces en la *magnitud* y surgirán Leyes tales como, por ejemplo, la de que la sensibilidad y la irritabilidad se hallan en razón inversa a su magnitud, de tal modo que al aumentar la una disminuye la otra; o, mejor dicho, tomando la magnitud misma como contenido, la de que la magnitud de algo aumenta a medida que disminuye su pequeñez» (203, 164 s.). Fijar, cuantificar, medir... pueden ser métodos adecuados en la materia inerte para enunciar sus relaciones bajo forma de ley; pero éstos fracasan en lo vivo, fracasan en las actividades procesuales, reflejadas en sí *(insichreflektierten)* y reactivas. En el fondo, de las observaciones cuantificadoras solo resultan proposiciones tautológicas, dice Hegel burlándose y afirmando, por ejemplo, que «... la magnitud de un agujero *aumenta* a media que *disminuye* lo que lo llena, tenemos que esta razón inversa puede convertirse igualmente en una razón directa y expresarse así, diciendo que la magnitud del agujero *aumenta* en razón directa a lo que se saca de él; proposición *tautológica*» (203, 165). Hegel caracteriza como «juego vacuo de la formulación de leyes» el modo cuantificador de pensar en el campo de lo orgánico; éste puede ser aplicado por doquier con todo y se apoya en que no hay familiaridad con la naturaleza lógica de estas contraposiciones. La razón observante primero no está todavía en condiciones de aprehender las leyes buscadas como leyes a priori; se comporta como si se limitara a aprehender y encontrar, como si se relacionara con algo meramente existen-

te ante los ojos. Con ello, «... sensibilidad, irritabilidad y reproducción *descienden* a *propiedades* comunes, que, en relación las unas con las otras, son universalidades tan indiferentes entre sí como el peso específico, el color, la dureza, etcétera» (205, 166).

Ahora se podría aún opinar, reconociendo esta crítica hegeliana, que una ley del organismo ha de relacionar mutuamente ambos lados, esto es, los momentos vitales internos y sus cosificaciones externas en figuras, y debe entender que lo verdadero externo es una impronta de lo interno. Sin embargo, frente a ello, Hegel plantea el siguiente argumento: las actividades vitales son propiedades «que se compenetran, fluidas» (podríamos decir, procesuales) y en cuanto tales no podrían manifestarse en una cosa limitada, en una cosa corpórea y tener en ella una «expresión real y desglosada» (206, 167). En cuanto posición desde la que juzga críticamente la formulación de leyes del instinto de la razón en su intento de observación de la naturaleza orgánica, deja aquí Hegel vislumbrarse la idea de razón del organismo. Según ella, «... la idea abstracta del organismo solo se expresa verdaderamente en aquellos tres momentos porque no son nada estables, sino solamente momentos del concepto y del movimiento» (206, 167). La razón dirige su mirada de forma anticipatoria ya hacia el movimiento del concepto en cuanto el verdadero y propio movimiento vital, el cual, sin embargo, aún no es reconocido por el «instinto de la razón» en su observar y su buscar leyes. Éste es llevado, respecto al concepto de ser, desde un apuro a otro. La relación de lo interno y lo externo le resulta cada vez más complicada e impenetrable.

También el llamado lado externo del organismo, que parece presentarse con masiva evidencia, es problemático en su ser-dado fenoménico. Hegel diferencia entre el movimiento vital, que se exterioriza, de la construcción cósica, que le está anatómicamente ordenada. «En los sistemas de la *figura* como tal se aprehende al organismo con arreglo al lado abstracto de la existencia muerta, sus momentos, así captados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento y al organismo vivo. En estas partes, aquellos momentos han dejado ya más bien *de ser*, pues han dejado de ser procesos. Puesto que el *ser* del organismo es esen-

cialmente universalidad o reflexión en sí mismo, el *ser* de su totalidad, como el de sus momentos, no puede subsistir en un sistema anatómico, sino que la expresión real y su exterioridad se dan más bien solamente como un movimiento que discurre a través de las distintas partes de la configuración y en el que lo que se desgaja y se fija como sistema singular se presenta esencialmente como un momento fluido» (206, 167 s.).

Sería un grave malentendido querer explicar este texto según la distinción banal entre un organismo vivo y uno muerto. Hegel no hace hincapié en que el cadáver diseccionado no sea la figura efectivamente real del organismo. Lo que a él le importa es contrarrestar una cosificación ilegítima, a saber, la fijación de la sensibilidad como sustancia nerviosa gris. Ahora bien, podría uno preguntarse con espanto lo siguiente: en su destrucción de los intentos de la razón observante por rastrear y establecer «leyes» en lo orgánico, ¿ha arremetido ciegamente Hegel contra todo experimento racional de demostrar las condiciones materiales de los procesos anímicos? ¿Niega la posibilidad de conocimientos científicos de tipo psicológico? Basta con arrancarse el ojo, si éste causa escándalo (según las palabras de la Biblia), para experimentar que, con ello, el ver, no solo de lo tentador sino de todo lo visible a plena luz, se extingue. Un corte de cuchillo basta para liberar a Orígenes de los malos deseos. La condicionabilidad material de los procesos vitales, y quizás incluso su naturaleza material, queda esclarecida en gran medida mediante la ciencia biológica. Hegel no ejerce crítica alguna de la ciencia. De lo que hace crítica es del intento que realiza la razón en el ámbito orgánico, lo critica en cuanto conmueve las representaciones rectoras relativas al concepto de ser y las pone en movimiento. «Lo esencial de lo orgánico, puesto que es en sí lo universal, es más bien, en general, el tener sus momentos en la realidad de un modo igualmente universal, es decir, como procesos que se desarrollan en todo, pero no en ofrecer una imagen de lo universal en una cosa aislada» (207, 168). En su intención de encontrar leyes, la razón observante se cierra a sí misma el paso a la mirada hacia el organismo, puesto que quiere tenerlo fijo e inmóvil, de acuerdo con dos lados firmemente fijados, una fija interioridad y

una fija exterioridad, de acuerdo con un momento vital y su manifestación objetivada y cósica. El organismo resiste a todo intento de formular una ley que quiera referir un interior estático a un exterior también estático, y resiste tanto más, cuanto más esencialmente es concebido.

Y ahora refuerza Hegel su crítica mediante una contraposición del problema de la ley en la naturaleza inorgánica y del problema de la formulación de la ley en la naturaleza orgánica. Y esto significa, asimismo, una distinción en el comportamiento del entendimiento. Una cosa *(Ding)* natural de tipo inerte, como en nuestro ejemplo la roca, se encuentra frente al percibir, puede ser aprehendida con una mirada, pero no pensada con un pensamiento. Tan pronto como el entendimiento captador y percatador no se limita a mirar pasmado la roca, sino que quiere percibirla en su verdad *(wahr-nehmen)*, ha de ir de aquí para allá y ha de poner en movimiento sus pensamientos aprehensores. Toma la cosa *(Ding)* como universal en su especie y en su carácter cósico, y lo toma también como singular, como un esto. Distingue entre la esencia y la no esencia y también, de una manera exteriorizada, entre lo interno y lo externo, entre la superficie y lo que se esconde debajo. El entendimiento va de aquí para allá y queda finalmente confuso, desconcertado. En el percatarse de un organismo, sin embargo, tiene lugar, por decirlo así, un paso desde las determinaciones del pensamiento a la cosa *(Sache)* misma. Esto acontece en el objeto y no solo en el entendimiento. El organismo procesa, análogamente al concepto (en sentido especulativo). Si realmente es posible encontrar y plantear leyes, entonces han de ser leyes claramente de un tipo particular. «Así, pues, en lo tocante al contenido, no deben ser retenidas aquí Leyes que se limiten a recoger quietamente diferencias que puramente *son* en la forma de lo universal, sino leyes que en estas diferencias lleven también consigo inmediatamente la inquietud del concepto y, con ello y al mismo tiempo, la necesidad de la relación entre los diversos lados» (208, 169). ¿Son posibles estas leyes dinámicas en relación con la naturaleza orgánica? En cierto sentido, todo ser vivo orgánico es, al mismo tiempo, *natura naturans* y *natura naturata*, es una efectuación de la vida y una

cosa *(Ding)* existente ante los ojos. Querer aprehender como una ley lo dinámico del proceso y lo estático de su imagen fenoménica material, en la relación de ambos, estatuye algo estatuario y fracasa por ello en su intención.

A continuación de esto, relata Hegel un intento más del entendimiento para llegar a leyes sobre lo vivo. Parte del momento del «ser reflejado» *(Reflektiertsein)* del organismo. El término es ambiguo. «Reflejada» es ya toda cosa *(Ding)* en cuanto se destaca de la masa del elemento, como la roca se destaca de la ladera de la montaña o como ésta lo hace respecto de la corteza de la tierra. Esto es, toda cosa es reflejada en la medida en que ha entrado en escena y tiene un contorno propio, una figura, un lugar, un qué-es, una estructura sustancial; en la medida en que, en todo esto, se mantiene durante un lapso de tiempo, padece alteraciones, pero continúa en medio de ellas, permaneciendo en el cambio. La cosa *(Ding)* singular, como tal, es «reflejada». Hay, sin embargo, además particulares acentuaciones para este ser-para-sí, a saber, en el modo del saberse-a-sí-mismo, del experimentarse y del sentirse a sí mismo. Recordamos la proposición de Hegel «El animal termina con el sentimiento de sí» (196, 159).[68] El animal, el organismo prototípico, es reflejado en cuanto es una cosa *(Ding)* aislada y es reflejado en cuanto se separa a sí mismo frente a los otros que lo rodean, defiende «con garras y dientes» su individualidad. «Pero el ser orgánico replegado en sí mismo es totalmente indiferente con respecto a otra cosa, su ser allí es la simple universalidad y rehúsa a la observación diferencias sensibles permanentes o, lo que es lo mismo, solo muestra su determinabilidad esencial como el *cambio* de las determinabilidades *que son*» (208, 169). Si ha de aprehenderse una ley del organismo de tal manera que se parta de su individualidad y singularidad, esto es, de otro modo a como antes con los momen-

68 La traducción de Roces reza «El animal termina *por* el sentimiento de sí». Sin embargo, el texto alemán versa «*Das Tier endigt* mit *dem Selbstgefühle*», por lo que nos permitimos modificar la traducción. *(N. del T.)*

tos vitales y su objetivación cósica, nos encontramos con que se entra, igualmente de nuevo, en un callejón sin salida del pensar. Ello es así en cuanto que la cosa singular es tomada como un uno estático, como magnitud y volumen cuantitativos. Y es que la fijación en la intención de llegar a una ley convierte, de manera falsificadora, el ser-singular de la cosa, su ser-reflejada, en una «determinabilidad fija», le da «… la forma de una propiedad inmediata o de una manifestación quieta, [que] entra además en la determinación de la magnitud, y la naturaleza del concepto se ve, así, sofocada» (209, 170).[69]

Este planteamiento también fracasa. No basta con cambiar la perspectiva con respecto al organismo que lo toma como cosa *(Sache)*, una cosa dividida entre un qué-es interior y exterior, por otra perspectiva que lo toma como un ser-singular reflejado en sí. Tampoco ofrece ningún camino nuevo que lleve a leyes la transposición de hechos orgánicos, tales como la excitabilidad, en órganos sensoriales más diferenciados o de la musculatura empíricamente perceptible en grados de irritabilidad. Asimismo, sirve de poco caracterizar los momentos vitales de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción como «fuerzas o capacidades» *(Kräfte)*,[70] cuando el concepto de fuerza o capacidad *(Kraftbegriff)* se mantiene neutral frente a la distinción de lo inerte y lo vivo y cuando puede hablarse tan bien de la fuerza gravitatoria en lo mecánico como, en sentido biológico, de la fuerza y capacidad de renovarse a sí mismo. Todo esfuerzo del entendimiento para formular leyes en el campo de lo orgánico –según Hegel– «… pierde de nuevo, por tanto, su valor, y lo pierde por el hecho de que el entendimiento no ha superado aun la posición de formular leyes» (209, 170). Más abruptamente, el comportamiento tantálico del instinto de la razón, que se busca a sí mismo en el

69 El añadido entre corchetes es nuestro. *(N. del T.)*

70 Aquí Fink emplea los dos sentidos de *Kraft* como fuerza y capacidad. Si bien hemos optado generalmente por «fuerza», al ser la traducción de Roces, aquí hemos de hacer una adaptación para reflejar el sentido que expresa Fink en estas líneas. *(N. del T.)*

organismo como poder donador de leyes, no puede en modo alguno ser determinado. Con ello se concluye una importante sección del curso del pensar de Hegel, a saber, el examen crítico de los intentos de formulación de leyes del observante instinto de la razón. Y ello del lado de lo «interno» del ser orgánico, esto es, de los momentos vitales, de sus exteriorizaciones y del ser-reflejado en sí del organismo en cuanto tal.

Ahora queda un segundo camino de examen, el que examina ante todo los pensamientos, y también las ausencias de pensamiento, con los que habitualmente se representa lo «externo» de los organismos y su relación con los materiales naturales. Lo interno y lo externo no constituyen ninguna simple distinción o contraposición. Hemos visto que Hegel primero determina la relación de lo interno y lo externo desde lo interno, desde el «alma» (por expresarlo de la forma más contundente que resulte permisible); o dicho con mayor precisión: Hegel destruye críticamente los intentos de determinación del instinto de la razón. Ahora se trata de caracterizar la relación interno-externo. Hegel empieza diciendo lo siguiente: «Lo *externo*, considerado para sí, es la *configuración* en general, el sistema de la vida que se estructura en el *elemento* del ser y es esencialmente, al mismo tiempo, el ser de la esencia orgánica *para un otro* –esencia objetiva en su *ser para sí*» (211, 171). Aquí emplea Hegel, como ocurre con frecuencia, el término «ser» como sinónimo de ser ante los ojos, de subsistencia, de estar ahí delante y sobrevenir. La «vida» es algo ante los ojos en el organismo que se encuentra ahí delante y yace ante nosotros y, con ello, es fácilmente objeto de una posible observación y contemplación. Esto quiere decir que es para otro, para el cual se expone o, también, se contrapone. Puede ser asimismo un objeto existente ante los ojos, esto es, ser para una conciencia a la que se ofrece en la forma del estar ahí delante. La cosa-organismo es ella misma, en primer lugar, frente a la naturaleza externa e inorgánica en ella misma. También la materia viva es materia, los seres vivos consisten, en una alta proporción, en agua. Cómo se comporta el ser vivo con la mera materia en sí mismo y alrededor de sí –y también con la materia en los otros seres vivos, a los que ama o de los que se alimenta– es algo

difícil de aprehender como ley, puesto que el individuo orgánico mismo «organiza» la materia de la que consiste y que asimila sin cesar. O dicho con las palabras de Hegel: tiene «una relación universal y libre» (211, 171). El ser vivo se vuelve contra la naturaleza inorgánica y es al mismo tiempo «para-sí». «La esencia orgánica *real* es el término medio que entrelaza el *ser para sí* de la vida con lo *externo* en general o el *ser en sí*» (211, 171). La reunión es el problema. La vida, la potencia vital, que palpita a través de las figuras orgánicas –puesto que no es posible tomarla como un hallazgo que es y que puede ser encontrado–, queda alejada y apartada casi en lo «carente de contenido», casi en una indeterminabilidad mística y queda declarada como libertad. «Este concepto o esta libertad pura es una y la misma vida, aunque la figura o el ser para otro pueda seguir flotando todavía en un juego múltiple; a este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas» (211, 172). Hegel hace hincapié a este respecto en que una tal división de lo externo en el organismo, esto es, el desdoblamiento en una creación corporal externa y, frente a ella, una «vida» que permanece indeterminada, no es ya una observación de lo orgánico, puesto que ambos lados han quedado enajenados el uno respecto del otro. La vida fluye, fluye como un poderoso torrente, que no se detiene ni se para en los «molinos». ¿Qué resulta pensado con el símil plástico del torrente y el molino? El molino es una edificación técnica, un tipo de máquina, el torrente es una fuerza de la naturaleza. ¿Se comporta –podría uno ahora preguntar– la configuración externa del organismo de cara al elemento fluido de la vida como el molino con el torrente? ¿O son también pensamientos como éstos desacertados? Hegel examina varios hipotéticos cursos del pensar, que intentan determinar el «lado externo» del organismo. Si el interior de la configuración orgánica externa no es el místico torrente de vida, entonces, ¿qué es lo interno de este afuera?

Si hemos escuchado el texto con atención, habremos podido ver que Hegel no permanece en la simple contraposición entre «dentro» y «fuera». Más bien desarrolla una refinada dialéctica dentro de la relación antagónica de estos conceptos y habla así,

por ejemplo, de lo externo de lo interno y de lo interno de lo externo, y que «emplea» estos conceptos acoplados a su vez en múltiples direcciones. Ahora nos situamos en la perspectiva sobre el organismo en cuanto cosa *(Ding)* que se encuentra ahí, una cosa sensible y perceptible.

¿Cuál es, en este objeto y cosa *(Ding)*, que se nos aparece en el aspecto externo, lo «interno» correspondiente? Que no se trata de la «vida» mística, ya ha sido afirmado por Hegel. Pero ¿qué es entonces? La formación del organismo no tiene en menor grado un «interno» que llena espacio de lo que lo tiene la roca. Y este «interno» se mantiene unido mediante el peso *(Schwere)*. Como toda cosa material en la tierra, también el ser vivo orgánico se halla bajo la acción del peso. Y este ser-pesado *(Schwersein)* puede ser enunciado como primera determinación del organismo, como su determinación fundamental, en cuanto concierne su anclaje en la naturaleza inorgánica. El peso es mensurable y determinable con valores numéricos, puede ser encontrado mediante la comparación de observaciones. Como una cosa *(Ding)* que es para sí, que es reflejada en sí, este ser-uno del organismo puede expresado asimismo mediante la cifra. De manera análoga, lo uno de la formación del organismo mantiene unidas las múltiples determinaciones al modo como el peso lo hace con la materia que llena espacio. «Figura, color, dureza, resistencia y una cantidad innumerable de otras propiedades constituirían en su conjunto el lado *externo* y expresarían la determinabilidad de lo interno, el número, de tal modo que lo uno tendría su contraimagen en lo otro» (213, 173). La formación del organismo, esto es, lo externo del ser vivo, quedaría, de este modo, explicado como una relación de imágenes contrapuestas caracterizada por la multiplicidad de propiedades en lo externo y la unidad en cuanto a la cifra, y con ello desaparecería asimismo en este nivel del problema lo inquieto del proceso vital. Hegel lo formula de este modo: «Ahora bien, como la negatividad no se aprehende, aquí, como movimiento del proceso, sino como unidad *aquietada* o *simple ser para sí*, se manifiesta más bien como aquello por medio de lo cual la cosa se opone al proceso y se mantiene en sí como indiferente frente a él» (213, 173). Se precisa de mucha pa-

ciencia para seguir la senda del pensamiento de Hegel. Y sin embargo, fue una pasión mucho mayor, quizás la mayor pasión del pensar que ha habido en la historia humana, la que abrió esta senda.

25. Leyes de lo externo (cohesión). Idea orgánica. Género, especie, individualidad. Paso a la observación de la autoconciencia

No es que la razón observante estuviera referida de manera sucesiva a las diferentes regiones o ámbitos de la realidad efectiva y disponible en el mundo y en ello probara su fuerza. Ciertamente, se da la apariencia de que el tema fuera primero la materia inerte, luego el campo de lo orgánico y finalmente el reino de lo humano con la «historia» que le es propia. Lo que, a primera vista, parecen ser cambios de tema son estadios del encontrarse y descubrirse a sí misma de la razón, que quiere concebirse como la esencia de las cosas y concebir éstas como exteriorizaciones de ella misma. En esta voluntad de concebir, la razón no es transparente para sí misma. La identidad especulativa de pensar y ser queda formulada con modelos ontológicos que no se sostienen y que han de ser experimentados en su ilegitimidad. En todo ello, no es que Hegel como autor se situara en cada caso ya por encima de todos los estadios experienciales de la razón, de todo experimento que ésta hace consigo misma, como si estuviera alojado en el «saber absoluto» para mostrarle ulteriormente el camino al lector. El combate de la razón con la incómoda calidad de ajenas de las cosas intramundanas no está concluido y no ha finalizado triunfalmente como «idealismo». Antes bien, se trata ahora

de recorrer una cadena de «supuestas victorias» y, en el reconocimiento de unas amargas derrotas, entender más radicalmente el problema.

¿Queda demostrada la racionalidad del ente contrapuesto, del ente objetivo, cuando las leyes que rigen la materia proceden del establecimiento de leyes por parte del entendimiento y, con esta determinación, parece que se ha encontrado la respuesta a la pregunta kantiana de cómo es posible la pura ciencia de la naturaleza? Lo racional en la piedra puede hacerse presente quizás de esa manera, pero no la razón como piedra. El organismo está «vivo», pero ¿cómo ha de pensarse el estar vivo para encontrar en él la huella de la razón? Para Hegel, el concepto de la vida apunta a la vida del concepto. Sin embargo, en este apuntar, la razón se equivoca una y otra vez. En el organismo no tiene ahí presente solo algo meramente ante los ojos, sino el proceso, el proceso replegado sobre sí, vuelto sobre sí, en cuanto el objeto a ser pensado. Este objeto fluyente, y que se mantiene al mismo tiempo en su fluidez, es mucho más difícil de pensar, por mucho que aparente estar más cerca de la razón. Los medios del pensamiento, las determinaciones categoriales de éste, que son necesarias para la comprensión del organismo, no le pueden ser arrebatados a aquel círculo de la reflexión que se basa en que «El entendimiento prescribe las leyes a la naturaleza».[71]

Hegel va explícitamente de una de estas concepciones ingenuas de la razón a otra, elaborándolas a fondo, y las disuelve en una desconcertante multitud de preguntas. No avanza por una sola vía, aquella según la cual el organismo es proceso, el proceso es una vida que transcurre en contraposiciones y la vida es el automovimiento del concepto. ¿Qué significa el «es» en estas ecuaciones? Es siempre el mismo «es» neutral el que determina el concepto, la vida, el proceso, el fin *(Zweck)*, el ser reflejado en sí, el organismo? ¿O hay que pensarlo según los modos como es

71 *Cf.* Immanuel Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, II, § 36 (WW IV, 320). [*Cf. Prolegómenos*, *op. cit.*, pág. 183. Al ser pronunciada de memoria, la cita no se corresponde exactamente con la literalidad del texto. *(N. del T.)*]

transformado en cada caso? El organismo está «vivo», ¿el organismo que vemos en la planta o el animal o el organismo que nosotros mismos somos? El que piensa, observa y es racional, el que refleja acerca del organismo, está inmerso en el mar de la vida, está encarnado y puede distinguir entre la sensación táctil, por un lado, y la mano que toca, por otro; pero también entre la mano llevada de forma vivaz, conjuntamente con todo lo que ella hace, por una parte, y la realidad anatómica de esta mano, por otra; y puede distinguir, asimismo, entre el pensar y los huesos del cráneo. El esquema de pensamiento más empleado en el caso del organismo es la distinción entre interno y externo. Hegel pone esta distinción en el centro de la observación de la naturaleza orgánica y examina este esquema de tal manera que pierde toda plausibilidad y amenaza convertirse en un laberinto de la razón. El pensamiento de esta diferencia se descompone en cuanto Hegel habla de un externo de lo interno y de un interno de lo externo. Y lo ejemplifica de maneras variadas, ya sea en la relación de los momentos vitales (sensibilidad, irritabilidad, reproducción) con los fenómenos cósicos de los mismos, ya sea en la relación del ser-uno con el ser-múltiple, ya sea en la relación de la cualidad vital y su cuantificación.

La división del ser vivo en interno y externo se revela como un pensamiento sin fin, que se disuelve continuamente en nuevos conceptos de interno y externo y que, en cierto modo, nunca puede ser pensado hasta el final. En lo externo del organismo, que aprehendemos como figura (y en un sentido aún oscuro, como objetivación de una interioridad que para nosotros permanece igual de oscura), la diferencia entre interno y externo puede, según Hegel, ser «repetida». Y como lo interno de la figura externa material del organismo puede distinguirse el «peso», que se anuncia en un peso determinado, junto con las otras propiedades materiales que se hallan todas inherentes al peso. Sin embargo, en la medida en que lo interno de la figura material, dada como peso, no se muestra como movimiento, sino más bien como unidad «aquietada», el peso ha de ceder el primer rango y debe ser tomado como una propiedad de la figura del organismo junto a otras muchas. La remisión de la diferencia

que determina al organismo esencialmente según lo externo y lo interno a uno solo de los lados, a saber, al lado externo, demuestra ser un fracaso, puesto que así no cabe formular ninguna regularidad.

Si se quisiera darle al peso algún concepto antagónico a él, como, por ejemplo, el de cohesión como ámbito donde se exterioriza el peso, no se ganaría mucho, puesto que el modo como aquí se intenta formular una ley sigue siendo el mismo que el que apareció anteriormente en el texto a propósito de la relación de sensibilidad e irritabilidad. La formulación de leyes no concernería a ninguna ley efectivamente real, a ninguna relación cualitativa y universal, sino solo a relaciones que pueden ser expresadas en el medio indiferente de lo cifrable, de las magnitudes, que se corresponden con un más en un lado y un menos en el otro y que se dejan expresar tanto en proporciones invertidas como en proporciones rectas. La aprehensión mediante cifras significa, como dice Hegel, «la cancelación de toda conformidad a ley» (215, 175). Con ello no rechaza Hegel una consideración cuantificadora de la naturaleza, no rechaza la física de Galileo y Newton. Sin embargo, la razón que se busca en las cosas y en cuanto las cosas no practica ni física ni biología y no es existente «ante los ojos» en el nivel de las ciencias positivas de los contenidos de cosas disponibles y subsistentes. «Así, pues, el intento de encontrar series de cuerpos que discurran con arreglo a este paralelismo simple entre dos lados, expresando así la naturaleza esencial de los cuerpos con arreglo a una ley de relación entre ellos, debe ser considerado como un pensamiento que no conoce ni su tarea ni los medios para llevarla a cabo» (216, 175).

Hegel concluye la discusión del organismo, la discusión dialéctica de la esquemática de lo interno y lo externo, con una reflexión que contrasta el ser-para-sí del organismo con el ser-para-sí de una cosa inorgánica y que diferencia asimismo el ser genérico, específico e individual en los dos ámbitos respectivamente. La mera cosa-materia tiene un interno que es de la misma naturaleza que su externo. Es para sí en la medida en que está desgajada y perfilada en un contorno que permanece al menos un tiempo, en cuanto, por ejemplo, esta roca en la ladera de la

montaña. Como esta cosa está junto a otras muchas, se presenta junto a ellas, sin que se refiera en su figura propia, desgajada, a las cosas del entorno, sin tener comportamiento alguno respecto a ellas. Frente a ello, el organismo es para sí de tal manera que se destaca frente a lo otro que él no es; se afirma encerrándose en sí mismo frente a su entorno, incluso y precisamente cuando toma alimento y desecha materia utilizada. «Pero el ser para sí de lo orgánico vivo no aparece así a un lado frente a su exterior, sino que lleva en él mismo el principio del ser otro» (216, 176). Podría decirse que, justo en la medida en que el organismo es para sí, en que es para sí como cosa separada y autónoma, y también para sí en el volverse sobre sí de la autorreferencia, se contrapone a algo otro, no está generalmente diferenciado, sino que se diferencia en la medida en que vive. Está diferenciado en cuanto diferenciarse.

Hegel, sin embargo, no permanece en una caracterización descriptiva del organismo, no se limita a aprehender rasgos fenomenológicos en lo vivo. Antes bien, estos rasgos son hechos transparentes de una forma peculiar, de tal manera que dejan entrever algo que es aún más «vida», y más verdadera, que la vida orgánica. La especulación hegeliana sobre el organismo significa, al mismo tiempo, el desgaste del modelo del organismo para la vida del concepto. Pero emplea la severidad de la más dura crítica de los modelos para impedir una animalización de la razón, que quiere reconocerse en todos los animales. La especulación sobre lo orgánico es ambivalente. «Si determinamos el ser para sí como *una relación consigo mismo simple y constante*, su ser otro será la simple negatividad; y la unidad orgánica es la unidad de este relacionarse consigo mismo igual a sí mismo y de la pura negatividad. Esta unidad es, como unidad, lo interno de lo orgánico, y esto es, así, universal en sí o es *género*» (216, 176).

Con el término «género» llega Hegel a un ámbito de problemas de relevancia filosófica. Esto queremos aclarárnoslo de modo preliminar. Es una representación conocida la de que la totalidad de todas las cosas está ordenada según ámbitos y campos, según regiones y regiones de regiones. Aunque todas las cosas, en su conjunto, son entes, lo son, sin embargo, en diferentes grados de

potencia de ser y, aunque todo lo que nace se merece perecer, las cosas, en ellas mismas, están determinadas mediante la apariencia, los caracteres, pertenecen a grupos mayores y menores, tienen una estructura típica que los destaca las unas frente a las otras. Se dice de las cosas que están organizados según géneros y especies y se expresa, de este modo, una relación estática, se ofrece una arquitectura topológica del mundo. Empero, ¿qué dicen de entrada las palabras «género» y «especie»? Son expresiones de la vida sexual. ¿Tienen con ello los términos lógico-ontológicos un sentido de trasfondo sexual? La pregunta no se formula en el sentido de la «psicología profunda». El género abarca todo lo que viene de una procedencia, una ascendencia, una raíz. El «género» puede ser entendido genealógicamente y puede referirse a relaciones de lo vivo en tribus, clanes o linajes. Un torrente vital originario se subdivide, se ramifica de múltiples maneras. De la esfera de lo erótico, así como de los fenómenos generativos vegetales y animales, se toman palabras y estados de cosas para caracterizar las estructuras del ente en cuanto tal y la determinabilidad de todas las cosas singulares mediante universalidades más o menos amplias. ¿Es esto únicamente una metáfora, procedente de una etapa temprana, poderosa en imágenes, del lenguaje humano? ¿O acaso no se esconde aquí el problema de si lo lógico vive en el mundo orgánico, de si el sexo vive al modo de la lógica y el *logos,* en cierto modo, al del sexo? O, formulado de otra manera, ¿no se entreve a través del automovimiento del organismo el automovimiento del concepto? «La *determinabilidad* que corresponde *como tal* al *ser para sí* de lo inorgánico aparece, por tanto, en lo orgánico *bajo su* ser para sí... Pero lo orgánico es una singularidad que es ella misma pura negatividad y que, por tanto, cancela en sí la determinabilidad fija del número que corresponde al *ser indiferente*» (217, 176). Desde ahí Hegel puede llegar a la tesis de que el organismo, en cuanto singularidad, es universal en sí mismo, universal en su esencia genérica y específica. No está sujeto a un orden infligido a él, bajo el cual hubiera de ser subsumido. Tiene lo genérico como su propia capacidad de formación y crecimiento, capacidad que posee en sí mismo. El organismo no cae bajo universalidades pues-

tas fuera de él, sino que es, él mismo, dichas universalidades. En relación con el ser de lo inerte, sujeto a géneros y especies, el organismo muestra el privilegio de mantenerse en el proceso de género y especificación y de unir, en él mismo, singularidad y universalidad. Pero Hegel restringe su afirmación enseguida: «La existencia que cobra la negatividad de lo universal o del género no es sino el movimiento desarrollado de un proceso que recorre *las partes de la figura que es*» (217, 177). Con ello enuncia Hegel la tesis de que si el organismo, en su determinabilidad genérica, fuera, al mismo tiempo, movimiento que no fuese adherido a la figura fácticamente existente, entonces el organismo debería ser en verdad «conciencia». ¿Es el organismo, en suma, la cosificación de la conciencia o la animación por la conciencia de las cosas? De esta posición ambivalente del organismo entre materia y espíritu ninguna reflexión ofrece una salida liberadora, por mucho que opere del modo más diferenciado con la diferencia entre lo interno y lo externo. «La verdadera universalidad, tal como ha sido determinada, solo es aquí *esencia interna*; como determinabilidad de la especie es universalidad formal, y frente a ésta aquella universalidad verdadera aparece del lado de la singularidad, que de este modo es una singularidad viva y que por medio de su *interior se sobrepone a su determinabilidad* como especie» (218, 177). En el modo de ser ambivalente del organismo, tornasolando entre el ser propio de la naturaleza y el de la conciencia (ambivalencia que podría ser tomada como una contraposición de lo interno y lo externo), se halla una vasta y difícil dialéctica, así como el giro del concepto hegeliano de naturaleza, su trocarse en la historia y el mundo histórico-social.

Hemos de tener presente algunos de los rasgos principales de esta dialéctica. La singularidad del organismo es diferente a la de la piedra, el organismo lleva plenamente a cabo su ser-singular en la movilidad del proceso y se mantiene en el género. Dos extremos se entrelazan y vinculan: uno es el de la vida universal como universal o como género, y el otro el ser-singularizado o la individualidad. Sin embargo, todo organismo, con el momento de su incorporación en el cuerpo vívido, como por lo demás toda cosa corpórea, está inserto en el individuo elemental de la

tierra. Todas las figuras separadas y singularizadas, que se van formando en el juego antagónico de géneros y especies, se sitúan sobre un fundamento y suelo que reúne todo y porta todas las muescas y hendiduras mediante las cuales se separan las cosas singulares las unas de las otras. Hegel lo formula del siguiente modo: «El género, que se divide en especies con arreglo a la *determinabilidad universal* del número... se ve violentado en esta quieta faena por parte del individuo universal, *la tierra*, la cual, como negatividad universal, hace valer contra la sistematización del género las diferencias que lleva en sí y cuya naturaleza, por virtud de la sustancia a la que pertenecen, es otra que la del género. Esta faena del género se convierte en un asunto totalmente delimitado, que solo puede llevar a cabo dentro de aquellos poderosos elementos y que, interrumpido en todas partes por su desenfrenada violencia, se ve menoscabado y lleno de lagunas» (219, 178). ¿Qué se encuentra en estas densas frases de Hegel? ¿Acaso son considerados los géneros y las especies como casillas en las que las cosas son ordenadas según su apariencia, según su *eidos*, y en cuanto conceptos subjetivos con los cuales reproducimos una división disponible y pre-dada del ente? Entonces esta representación ingenua puede ser apropiada, a lo sumo, para las cosas inertes de la naturaleza, para la piedra y la ola, el soplo de viento y el resplandor del fuego. También en estas cosas caracterizadas por la especie y subsumidas bajo géneros se encuentran, subyaciendo, campos elementales más abarcadores, en referencia a los cuales las cosas singulares inertes parecen estar «desgajadas» y destacadas. El elemento extendido a lo ancho del mundo, la *chora* pensada por Platón, el elemento que llena el espacio y el tiempo, es el que asume y asegura un lugar a las formas ideales y conforma la *hetera physis ton onton*, la otra naturaleza del ente. En los organismos, sin embargo, el género y las especies del ser vivo acontecen como procesos de la generación y la especificación, lo universal se muestra como un obrar y un llevar a cabo, como movimiento de la vida. Mas, en la medida en que esta vida es tomada como un proceso objetivo-existente, esto es, como el acontecer natural en la región vegetal y animal, no queda el proceso vital liberado de la cosificación y

acaba por presentarse bajo un aspecto ambiguo que es el de la «lógica orgánica», el de un «desarrollo que se sistematizaría a sí mismo» (220, 178). El proceso orgánico es un *analogon* y un paso previo del proceso libre lógico de la conciencia. «Así, pues, la *conciencia* entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí [en la *Fenomenología del espíritu*] consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo» (220, 178 s.). El organismo, con toda su problemática de lo interno y lo externo y con su posición ontológica ambivalente entre el puro ser-en-sí de la materia y del puro ser-para-sí del espíritu, es, en cuanto movimiento, demasiado «natural» y, en cuanto cosa natural, está demasiado en movimiento (en la referencia antagónica de género y especie) como para poder ser llevado a una determinación unívoca y conforme a leyes.

El organismo es motivo de irritación para la razón observante, que reflexiona y refleja, puesto que en él parece presentarse de un modo complicado e intrincado la coincidencia de pensar y ser como fenómeno irritante. ¿Es el organismo el modelo válido y tomado del ámbito de los fenómenos para poder formular el «idealismo» de manera más diferenciada? Hegel descarta esta oferta diciendo que la naturaleza orgánica no tiene historia alguna, que en ella el devenir es contingente y no está determinado por la necesidad del *logos*. La razón observante llega, en la observación de la naturaleza orgánica, a una intuición de sí misma como «vida universal» y no como poder subdivisor, encajador y desdoblador que despliega los géneros y especies sobre la tierra entera e imprime su carácter a todo lo que se halla entre el cielo y la tierra. Puesto que la razón se reconoce en la vida universal de los organismos demasiado pronto o demasiado tarde, puesto que el espíritu se presenta en ella naturalizado y la naturaleza aparece a medias espiritualizada, ocurre que ella misma, en la discusión crítico-dialéctica, ha destruido la base sobre la que había proyectado un amplio edificio de leyes. «Así, pues, por cuanto, en su realidad, la *universalidad de la vida orgánica*, sin la verdadera mediación que es para sí desciende de un modo inme-

diato al extremo de la *singularidad*, tenemos que la conciencia observadora solo tiene como cosa ante sí la *suposición*; y... se limita a describir y narrar las suposiciones y ocurrencias de la naturaleza» (220, 179).[72] Hegel saca de aquí las conclusiones finales de que no puede lograrse el establecimiento de auténticas leyes naturales de lo orgánico. En el mejor de los casos, se nos brindarían algunos «... conatos de leyes, trazas de necesidad, atisbos de ordenación y seriación, relaciones ingeniosas y aparentes» (220 s., 179); «... la observación no puede pasar de tales o cuales *indicaciones adecuadas*, *relaciones interesantes* y una *buena disposición hacia el concepto*. Sin embargo, las *indicaciones* adecuadas no son todavía un *saber de la necesidad*, y las relaciones *interesantes* se quedan en el *interés*, el cual no es otra cosa que la suposición acerca de la razón; y la *buena disposición* de lo individual hacia el concepto, aludiendo a él, es una buena disposición infantil, que es pueril cuando pretende valer algo en y para sí» (221, 179).

La devaluación de lo orgánico que resuena en estas palabras no es en modo alguno una minusvaloración. El organismo es para Hegel un problema racional de primer orden, pero también un problema que amenaza el pensar con extravíos y tentaciones. Puede afirmarse sin error que aquí Hegel no solo se confronta con el concepto de teleología de Kant, sino que critica, además, el pensamiento de la identidad de Schelling, según el cual la naturaleza es espíritu inconsciente y el espíritu, naturaleza consciente. El organismo no puede ser dividido en dos lados mutuamente correspondientes, el lado de lo mero-interno y el de lo mero-externo. Es movimiento y ser quieto, dinamismo y estatismo, ser-para-sí y universalidad al mismo tiempo, en múltiples y difíciles entrecruzamientos y transiciones. La observación de la razón observante en relación, primero, con la naturaleza inorgánica, y luego, con la orgánica, si bien concluida en el desarrollo del texto, en cuanto asunto ni con mucho está termina-

72 Hemos introducido modificaciones de estilo en la traducción de Roces para adaptar la cita al uso que de ella hace Fink en el contexto de la lección. *(N. del T.)*

da, aunque Hegel parezca dirigirse ahora a un nuevo tema. Éste lleva por título «La observación de la autoconciencia en su pureza y en sus relaciones con la realidad externa; leyes lógicas y leyes psicológicas».

De manera harto breve y concisa, Hegel presenta los resultados del curso del pensar seguido hasta ahora en su capítulo sobre la razón de la *Fenomenología del espíritu*. Informa acerca de cuáles son los hallazgos que ha realizado la razón observante, en definitiva, de cuál es el botín en cuanto a intuición de este combate del pensamiento. La razón se busca a sí misma como la realidad única y verdadera en el ser de todo ente. Primero busca el concepto en la naturaleza inorgánica. Esto es algo distinto a un concepto de la materia inerte. Los conceptos podemos buscarlos para todas y cada una de las cosas, incluso para la nada. Entonces, efectuamos una purificación de nuestro suponer cotidiano, habitual y pobre en pensamiento, intentamos dar a nuestras representaciones precisión y una unívoca referencia objetiva. En Hegel no se trata de extraer nuestros conceptos sobre la naturaleza de un modo correcto y válido, ya sea de la experiencia de la naturaleza, ya sea de un entendimiento a priori de la naturaleza. Busca el concepto en la naturaleza y busca ésta en cuanto es concepto. La razón observa para demostrar el idealismo. Y afirma que la observación de la naturaleza encuentra que el concepto está «realizado» *(realisiert)* en la naturaleza inorgánica. Pero ¿de qué manera? En la medida en que en ella gobiernan leyes. No cualquier ley ajena e inconcebible, sino más bien leyes de la razón en las cosas mismas, leyes «... cuyos momentos son cosas, que se comportan al mismo tiempo como abstracciones...» (221, 180). La razón no sabe lo que hace cuando enuncia estas leyes. Podría decirse que también el encontrarse de la razón en las cosas y en cuanto las cosas tiene él mismo una forma que es en sí, otra que es para sí y por último todavía otra que es ser en sí y para sí. La efectuación del idealismo recorre, ella misma, los principales niveles que recorre la conciencia en referencia a los objetos. En relación con la naturaleza orgánica, la razón tiene menos éxito al afirmar el idealismo. La cosa *(Ding)* que ha de tener leyes, esto es, el organismo, es mucho más compleja que

la mera cosa material. Asimismo, las relaciones de lo interno y lo externo en el organismo conforman una maleza cada vez más espesa para la razón cuanto más reflexiona sobre ello.

Hegel dice, pues, que el organismo es «simplicidad reflejada dentro de sí» (221, 180). Con esta determinación, destaca la vida orgánica –no frente a algo que él haya ya tratado y pensado, sino más bien frente a algo hacia lo que el organismo, en cierto modo, puede devenir «translúcido»–. Opera con el concepto de un ser que, en cuanto tal, es concepto, de un ser que no está parado, sino que es movimiento, sin más. Al hacer hincapié en aquello que el organismo no es, se vislumbra algo de aquello donde la razón observante no se ha ensayado todavía. En el organismo, «... la esencia no es el género que se escinde y se mueve en sus momentos indiferenciados y que en su contraposición es, a la par, indiferenciado para sí mismo» (221, 180).

El problema irresuelto del organismo actúa como indicación del camino que hay que seguir. Y ahora afirma Hegel que la razón observante hace un hallzago nuevo y de gran significación, algo para lo que es apropiado aquello que debía ser negado por el organismo, a saber, encuentra una cosa (*Sache*) que se mantiene unida y simultáneamente se escinde y desdobla a sí misma, que no está junto al género y la especie, y tampoco bajo el género y la especie, sino que es, más bien, el movimiento dialéctico de género, especie e singularización. Si, con todo, la razón a este respecto se comporta en actitud de «encontrar», es algo de que cabe dudar. Hegel emplea, sin embargo, la expresión «encontrar» y dice: «La observación encuentra este concepto libre, cuya universalidad tiene en ella misma de un modo no menos absoluto la singularidad desarrollada, solamente en el concepto mismo existente como concepto o en la autoconciencia» (221, 180). El interés de la razón no está ya dirigido a cosas que parecen hallarse fuera de la razón y ser independientes de ella; la razón se interesa en sí misma y en sus intereses externos. Pero entonces, ¿puede seguir siendo seguida la meta habida hasta ahora, la de descubrirse en las cosas aparentemente ajenas? ¿O no se ha llegado aquí a un giro, el de esclarecerse a sí misma como un poder que deja en suspenso las cosas?

Un segundo y nuevo camino del pensar, orientado de otra manera, es desplegado ahora en sus estadios, sus pasos principales, así como, también, en sus aporías. Es importante dejar claro que Hegel, después de la observación de la naturaleza inerte y de la viva, pasa a la observación de la autoconciencia. Porque si no podría argumentarse que, quizás, todo el fastidioso y cansado trabajo anterior no era en modo alguno necesario, que fue un rodeo que podría haberse evitado. Respecto a esto cabe decir lo siguiente: es cierto que los hombres tenemos la facultad de la reflexión y, más originariamente aún, la *syneidesis*, la connivencia con la efectuación de la vida. Podemos comportarnos respecto de nuestro vivir de manera que lo remarcamos, lo miramos y también lo «observamos» de modo estrictamente metódico. Podemos contemplar nuestros actos, «analizarnos» a nosotros mismos en cuanto «flujo de las vivencias» con múltiples intenciones, un racimo de representaciones y en cuanto el punto de cristalización de los comportamientos. La fenomenología husserliana ha investigado y esclarecido, en gran medida, estas posibilidades de una relación observante consigo mismo. Para construir una analítica de la conciencia, una fenomenología de los actos y habitualidades, no es preciso tratar previamente acerca de la materia y las formas de vida.

Hegel no tiene en mente fenomenología alguna en el sentido hoy habitual. Para él, es importante la situación en la que se relaciona consigo misma la razón observante (no la conciencia habitual) tras su experiencia negativa con lo orgánico-vivo, situación en la que la razón observante no aprehende con la mirada todo aquello que pueda estar revoloteando en un espíritu individual, sino en que, más bien, observa los pensamientos. Y es que esta situación está determinada por la experiencia de que en la naturaleza inerte solo difícilmente pueden fijarse leyes esenciales y en la naturaleza viva, en la medida en que se toma la relación de lo interno y lo externo como campo de juego de las leyes, apenas pueden fijarse clasificaciones firmes. En el volverse sobre sí del espíritu, por lo visto, es fácil y rápido hallar «leyes». Hegel lo formula así: «Al volverse sobre sí misma [la observación] y dirigirse hacia el concepto real como concepto libre, la

observación descubre primeramente las *leyes del pensamiento*» (222, 180). Por tanto, no son los actos de conciencia, sino las leyes del pensamiento, lo que busca la razón. No se hace registro de existencias, cantidades, grupos y clases de «vivencias»; no se las describe y cataloga. Más bien el afán de la razón por encontrar leyes se ve satisfecho solo cuando la razón aprehende las leyes del pensar. Si lo hace de una manera estática, que únicamente constata, o de un modo dinámico, que «formula» es algo que aún es preciso preguntarse. Y de ello dependerá si la autorreferencia de la razón observante es una inofensiva investigación de la conciencia o si agudiza la puesta a prueba del «idealismo» de manera decisiva.

αβ)
La observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad efectiva externa; leyes lógicas y leyes psicológicas

26.
Leyes del pensamiento (lógica). Realidad efectiva actuante de la conciencia (psicología)

Cuando la razón observante, en la búsqueda de leyes, acaba por dirigirse sobre sí misma, después de que haya investigado, con poca fortuna, el ámbito de la materia elemental, de las cosas inertes y de las vivas, hace un hallazgo, a saber: las leyes del pensamiento. La pregunta, sin embargo, que cabe formular

aquí es la de si la razón observante ha hecho su hallazgo en algún ámbito específico, esto es, justo en el campo de la subjetividad, separado del campo objetivo como tal. ¿Da más de sí, en cuanto a conformidad a leyes, el «autoconocimiento» de lo que hacía el conocimiento, dirigido hacia fuera, de las cosas ajenas? O, mejor dicho, ¿de cosas aparentemente ajenas? Tenemos muy a mano las representaciones habituales, de acuerdo con las cuales se quiere distinguir, con total seguridad, entre la esfera del sujeto y la del objeto, en las que se habla de lo «interno» con respecto a las vivencias y de lo «externo» en lo tocante a las cosas que se extienden espacialmente. ¿Significa aquello que Hegel denomina «observación de la autoconciencia en su pureza» una investigación de la conciencia, una reflexión metódicamente instalada sobre el «flujo de vivencias» y sus intencionalidades? Una investigación «fenomenológica» de la conciencia, de sus múltiples actos y estructuras de acto es, sin duda, una empresa que tiene rango filosófico y que alberga grandes posibilidades de la comprensión del hombre respecto de sí mismo y del mundo.

Pero el planteamiento del problema en Hegel es enteramente distinto, cuando habla de la observación de la autoconciencia. Y es que, en primer lugar, no puede dejar en pie la división de esferas entre un «sujeto» encerrado en sí mismo y un «objeto» que se sitúa objetivamente enfrente a él, puesto que la razón observante busca, ciertamente, demostrar el «idealismo», esto es, encontrarse a sí misma en las cosas. Y, en segundo lugar, la «conciencia» no se halla en el centro del interés como conjunto antonomástico de «vivencias», sino más bien en cuanto conjunto por antonomasia de pensamientos sobre el ser. Y uno de los pensamientos sobre el ser que se vuelven problemáticos es la división entre el sujeto, por un lado, y el objeto, por otro, así como la distinción entre la «interioridad» del alma y la «exterioridad» de las cosas espaciales. Es justo el modo de pensar según el cual el yo autoconsciente se sostiene diferenciado del ámbito de sus objetos exteriores el que ha de ser sometido a un examen radical.

Esto no puede entenderse inmediatamente, ya que Hegel presenta las leyes del pensamiento como el hallazgo que la razón

observante hace al volverse sobre sí misma. Las leyes del pensamiento, ¿qué puede querer decir esto? ¿Son leyes fijas a las que está sujeto el pensamiento humano, de tal modo que no pueda sino pensar conforme a reglas, al igual que la piedra no puede sino caer conforme a las leyes de la gravitación? ¿O son reglas tales que dictan normas al ejercicio del pensamiento, normas que indican cómo se ha de pensar, cómo debe estar constituido el pensar correcto frente a un pensar falso? ¿Se asemejan las leyes del pensamiento más a las leyes de la naturaleza o en mayor grado a las leyes morales de la libertad? No resulta fácil determinar la esencia propia de las leyes del pensamiento. Quizás nos ayude el que Hegel caracteriza las leyes del pensamiento como lo primero que se encuentra, como lo que se ofrece cuando la razón observante «... se vuelve sobre sí misma y se dirige hacia el concepto real como concepto libre» (222, 180). ¿Encuentra ella el concepto en sí? ¿Encuentra, con ello, un equipamiento del espíritu, un arsenal de medios, armas, herramientas de trabajo, una acumulación de conceptos o un sistema conceptual ordenado? ¿Hay allí conceptos de género y especie, conceptos que enuncien la individualidad y singularidad, así como otros que pronuncien múltiples modos del ser-universal, también los conceptos del qué-es y del que-es, del ser-posible, del ser-real efectivo y del ser-necesario de las cosas? ¿Se dan conceptos así en el pensar, de modo análogo a como hay peces en el agua o aparatos en una casa? O, más bien, ¿acaso no es el pensamiento justo la aprehensión, la vida de los conceptos de ser, la lógica que acontece como ontológica, como obrar *(wirken)* y obra *(Werk)* de la comprensión del ser?

Las leyes del pensamiento constituyen la lógica. No es la lógica en cuanto ciencia susceptible de ser enseñada y aprendida, en cuanto disciplina formal análoga a las matemáticas, la que encuentra ahora su autoobservación, sino más bien la lógica como ejecución, como acontecer fundamental, como el acontecer originario en el mundo, la lógica que es racional y que se halla en la razón, que es mundana. Lo racional en todo el mundo son las leyes del pensamiento. Ciertamente, éstas se presentan, de entrada, bajo un aspecto contradictorio, el del ser-abstracto. «Esta

singularidad que el pensamiento es en él mismo es el movimiento abstracto de lo negativo, totalmente replegado sobre la simplicidad, y las leyes se hallan fuera de la realidad» (222, 180). Una afirmación como ésta es una dura piedra de toque para la explicación. ¿En qué medida es el pensar, en sí mismo, una singularidad? Singulares son en cada caso las cosas *(Dinge)* en el mundo, la mesa, la tabaquera, el cortaplumas, el hombre que piensa y escribe. El pensar acontece, con mayor o menor fortuna, en todo hombre. Los hombres son singulares; respirar, comer son efectuaciones de la vida, también su pensar. El pensar, pues, está disperso en las múltiples conciencias en las numerosas cabezas de la sociedad humana. Precisamente no es, pues, algo «singular», sino un rasgo universal en muchos individuos singulares. Hegel denomina al pensar una singularidad, ¿cómo es esto posible? ¿Habla a partir del horizonte de comprensión del mundo fenoménico o ya desde una proyección de sentido de tipo especulativo? Estamos en el segundo caso.

«El pensamiento» es aprehendido –no análogamente a una cosa, sino más bien a un elemento del mundo; es pensado como un poder elemental que atraviesa y domina muchas cosas, al modo como lo hace el fuego del sol con respecto al mundo–. Y de la misma manera que la luz del sol pone las cosas en su perfil determinado, las delimita mutuamente y, al mismo tiempo, las vincula en cuanto las divide, las contrapone y las fusiona, así también el pensamiento puede ser pensado como poder separador y encajador, que niega en cuanto determina y que reasume sus negaciones en cuanto reúne lo determinado en lo universal. El pensamiento es «el movimiento de lo negativo», el poner determinaciones y el superarlas y anularlas nuevamente.

Con esta concepción del pensamiento, Hegel se opone a la perspectiva habitual que, por un lado, reconoce el pensamiento como una facultad del hombre y, por otro, solo ve en el pensamiento el momento unilateral del determinar, pero no la superación, igualmente esencial, de las determinabilidades fijadas. El concepto hegeliano del pensamiento está ya orientado al «pensamiento dialéctico», que es, en su singularidad como poder elemental, «el movimiento abstracto de lo negativo, totalmente

replegado sobre la simplicidad».[73] Cabría preguntarse desde dónde está replegado, y debería responderse que, enteramente, desde el contenido del mundo, que está dominado por el pensamiento. La lógica, como conjunto por antonomasia de las leyes del pensamiento, abarca también lo pensable; las leyes del pensamiento son leyes del ser, son leyes estructurales dentro del espacio de relación de pensar y ser, los cuales son explicados por el idealismo como «lo mismo». Sin embargo, en la medida en que la lógica es aprehendida como sustraída a todo contenido, esto es, como sistema de las formas puras y vacías, es considerada como «abstracta» y sus leyes están fuera de la realidad.

El suponer habitual del hombre, en el que todos estamos, de entrada, cautivos y en el que permanecemos largo tiempo cautivados, entiende la expresión «realidad» *(Realität)* de modo concreto y contundente. Reales son las cosas *(Sachen)* que chocan con dureza en el espacio, las cosas *(Dinge)* naturales y también los artefactos, cosas *(Dinge)* que ocupan espacio y consumen tiempo. Los meros pensamientos tienen poco peso, aunque sean determinaciones del pensamiento en las que se piense el ser-cosa de las cosas *(Dinge)*, el ser-objeto de los objetos, el ser-uno y ser-múltiple, así como el ser-real *(Real-sein)*. Mientras la autoconciencia sea tratada por la razón observante como lógica, esto es, como leyes del pensamiento, ésta será el lugar de lo abstracto y vacío de contenido y se mantiene así «fuera de la realidad *(Realität)*». La lógica, la verdadera señora del mundo, aparece bajo la figura de una sirvienta. De una manera extremadamante concentrada, y por ello difícil de seguir, Hegel caracteriza la perspectiva, impropia e invertida, que tiene la conciencia ordinaria de la lógica. Según ésta, la lógica es vacuamente formal, se halla fuera de la realidad y, con ello, fuera de la verdad esencial; y, en el mejor de los casos, es un sistema de relaciones *(Relationen)*, una estática de relaciones *(Beziehungen)*, de relaciones *(Verhältnisse)* de subordinación, supraordinación, de mayor o menor universalidad,

73 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 220. [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 180. *(N. del T.)*]

etcétera. No concierne verdad alguna de las cosas *(Sachen)*, sino solo las leyes formales, universales y vacías, para todo lo efectivamente real *(Wirkliche)* y no real *(Unwirkliche)*, real *(Reale)* e imaginario. Tiene una verdad meramente formal. En una concepción como ésta, no se reflexiona en absoluto acerca de la diferencia entre forma y contenido; se trabaja con ella como con una herramienta, se emplea la distinción como si fuese efectivamente algo natural, esto es, como si se entendiera a partir de sí misma. La conciencia que encuentra las leyes del pensar en sí misma desconoce la naturaleza de su hallazgo; o más precisamente, la desconoce justo en la medida en que cree conocerla.

A esta mala comprensión, Hegel contrapone sus tesis, que formula de manera lapidaria y directa sin miramientos. En una obra posterior, la *Ciencia de la lógica*, se desplegará a lo largo de una elaborada y exhaustiva exposición del problema aquello que aquí se expresa únicamente de forma concentrada y abreviada. Solo «... lo puramente formal sin realidad *(Realität)* es la cosa del pensamiento o la abstracción vacía sin llevar en ella la escisión que no sería sino el contenido» (222, 180). Como «cosa del pensamiento» *(Gedankending)*,[74] como *entia rationis*, había denunciado Kant las representaciones totales de la razón (alma, mundo, Dios) y las había determinado como quimeras de un pensamiento que abandona el suelo de la experiencia, así como la remisión y vinculación a lo intuitivo y sensitivo. Mientras que Kant desvaloriza lo que tiene exclusivamente carácter de pensamiento, Hegel desvaloriza esta desvalorización. De forma despectiva, éste llama la división habitual entre forma lógica y contenido objetivo ella misma una «cosa del pensamiento», y lo hace a fin de recalcar la inesencialidad de esta distinción; emplea en su polémica el lenguaje del oponente. Y es que, para el propio Hegel, los pensamientos no son esquemas pálidos e irreales; los conceptos no son espectros de una realidad efectiva apartada. Los pen-

74 Roces traduce como «cosa discursiva». Sin embargo, «cosa del pensamiento» se encuentra también en la literatura especializada y encaja mejor, a nuestro juicio, con el sentido de *entia rationis*. *(N. del T.)*

samientos son «más reales» que las cosas masivas, los conceptos están más vivos que los organismos, más vivos que la planta y el animal. La llamada «lógica formal» es solo la manifestación más impotente del poder más potente del mundo; aprehende el concepto en una figura inmóvil y sin vida, en un entumecimiento fijo y fijado. El concepto verdadero, el concepto vivo, es lo negativo. Y ello en múltiples sentidos, a saber: en cuanto delimita, divide, pone por separado y, asimismo, en cuanto, a su vez, supera y anula aquello que ha puesto. Es lo negativo en cuanto no solo escinde y desdobla las cosas que él determina, también escinde y desdobla su propio determinar, por ejemplo, en la contraposición de lo universal, por un lado, y lo determinado, por otro. «Forma» y «contenido» devienen, para el concepto «libre», para el proceso viviente del conceptuar, una distinción que se está transformando de múltiples maneras. Pensar y ser, leyes del pensamiento y cosas (*Sachen*) no se dejan llevar a lados diferentes, no se dejan alojar en esferas separadas y el estar diferenciados de estas últimas no puede expresarse mediante la diferencia entre forma y contenido. El pensamiento, como pensamiento de las determinaciones del ser, concierne de entrada todas las cosas *(Sachen)* en el mundo entero. Las leyes del pensar no están en la cabeza, son cósmicas, subjetivas y objetivas al mismo tiempo. «Pero, de otra parte», dice Hegel, «en cuanto son leyes del pensamiento puro y éste lo universal en sí y, por tanto, un saber que lleva en sí de un modo inmediato el ser y en él toda realidad, estas leyes son conceptos absolutos e indiferenciados, las esencialidades tanto de la forma como de las cosas» (222, 180).

Con el hallazgo de las leyes del pensamiento, la razón observante encuentra la lógica en la autoconciencia. Y la lógica es vista por Hegel, en el texto que nos ocupa, bajo un doble aspecto, a saber, desde la óptica del idealismo de la razón y desde la de la perspectiva habitual y corriente. En su exposición, salta de una a otra. A la perspectiva habitual pertenece la distinción común entre mera forma y contenido real; al modo especulativo de pensar, en cambio, la negación de esta distinción, su inversión en una forma que es contenido y un contenido que es forma. «Como la universalidad que se mueve en sí es el concepto simple *escin-*

dido, tiene de este modo *contenido* en sí, y un contenido que es el contenido todo, pero no es un ser sensible. Es un contenido que no se halla en contradicción con la forma ni en general separado de ella, sino que es más bien, esencialmente, ella misma; pues esta forma no es otra cosa que lo general que se separa en sus momentos puros» (222, 180 s.). Con sublime finura, Hegel le da la vuelta a la objeción habitual contra la lógica formal acerca de que ésta sería un sistema formal desprovisto de contenido, afirmando que a las leyes del pensar no les falta contenido, sino justamente forma.

Podemos tratar de comprenderlo mejor si pensamos el término «forma» en una doble dirección, a saber, refiriéndolo a la quietud y al movimiento, esto es, distinguiendo entre una forma formada y una forma formando. ¿Es la lógica un sistema de relaciones o un proceso en el que se mueven pensamientos conceptuales sobre el ser? Si la tomamos en el primer sentido, encontramos estructuras fundamentales como leyes del pensamiento, a saber: la identidad, la diferencia, la relación del fundamento, etcétera. La lógica parece estar dada de tal modo que está ahí como un posible hallazgo para una conciencia, que es un todo de reglas y de relaciones objetivas posibles. A la conciencia le puede corresponder entonces como tarea la de abarcar con la vista esta rica masa dada de relaciones y de «aprenderla» de manera similar a como se aprenden las matemáticas. Las leyes del pensamiento conforman un reino formal de regularidades fijas y quietas, «una multitud de necesidades delimitadas», empleando las palabras de Hegel, lo cual, sin embargo, «de hecho lo sustrae a la forma» (222, 180). Esta afirmación crítica no puede tener el sentido de que el sistema de las leyes del pensar sea en verdad «carente de forma» o, lo que es lo mismo, caótico. Aparte de las matemáticas, no hay sistema más riguroso que el sistema de las leyes lógicas del pensamiento. Un trabajo de muchos siglos ha fijado y asegurado este rigor. Hegel mide la pretensión formal de la lógica con la forma propia de la autoconciencia, con la forma pensante o la forma del pensar. La forma formante es movimiento, es tránsito, no conoce permanecer alguno en una figura clausurada, palpita como vida del concepto libre a través de todos

los momentos separados. De ahí que Hegel puede contraponer la forma de proceso, como la forma verdadera, a la figura quieta, entendida esta última como la forma no verdadera y anquilosada. «Lo que se enuncia como ley fija y permanente en sí solo puede ser un momento de la unidad que se refleja en sí misma, solo puede aparecer como una magnitud llamada a desaparecer. Pero, arrancadas por la consideración a esta cohesión del movimiento y formuladas como algo singular, no carecen de contenido, pues tienen un contenido determinado, sino que carecen más bien de la forma, que es su esencia» (222 s., 181). El primer hallazgo de la razón que se observa a sí misma, las leyes del pensamiento, pues, se muestra primero desde una perspectiva invertida, se muestra como sistema de reglas y relaciones, ocultando en ello que la fluidificación, la licuación de las estructuras fijas es, justamente, lo que deja aparecer la vida del concepto. Mientras el pensamiento de la ley esté orientado a estructuras que permanezcan iguales, la representación que habla de las «leyes de la autoconciencia» habrá de ser rechazada.

Para una mayor fundamentación, Hegel se remite a la «filosofía especulativa», cuyo tema universal es «la totalidad del movimiento pensante», en la que las aparentes leyes del pensar son «momentos singulares llamados a desaparecer» (223, 181). La razón, que se busca observando en la naturaleza inorgánica y orgánica y observando ahora en el reino formal de las leyes lógicas o del pensar, aún no ha ascendido hasta la cima del modo especulativo de pensar. La razón todavía considera dividido en el lado de las formas objetivas, aunque vacías y en el de las efectuaciones del pensamiento o el obrar consciente aquello que, de hecho, es una unidad en cuanto movimiento del concepto. La lógica permanece escindida entre los *legomena* y el *legein*. Al pensar la ley, la razón observante ha querido reunir lo enteramente distinto, a saber: un ser de la materia, de los organismos y de la autoconciencia ligado y gobernado por reglas.

Ahora la razón llega a un nuevo problema, en el momento en el que no caen bajo su mirada los contenidos del pensamiento, sino la acción del pensar. ¿Hay aquí, quizás, leyes, leyes de la libertad o, al menos, leyes acerca de cómo la libertad del pensar

está, en cierto modo, codeterminada por la determinabilidad conforme a reglas de la naturaleza inorgánica y orgánica, justo en la medida en que el pensar está bajo condiciones corporal-vivas? Hegel introduce este tema con la siguiente frase: «Se abre aquí, por tanto, para *la observación un nuevo campo en la realidad actuante de la conciencia*» (223, 182). La palabra «el actuar» *(Handeln)* no ha de tomarse de una manera tan vaga e imprecisa que pueda referirse a cualquier efectuación biótica. El actuar es el actuar del espíritu pensante. Al igual que antes con el título «autoconciencia» no venía referida el torrente centrado en el yo de las vivencias intencionales y anímicas, sino el pensar en cuanto lógica y onto-lógica, así tampoco ahora con el título «acción» *(Handlung)* se apunta a todas las actividades, funciones y efectuaciones del yo o de la persona, sino principalmente a la acción-hecho *(Tat-Handlung)*[75] y a la ejecutiva de la libertad humana.

Esta intención se halla oculta en un primer momento, puesto que Hegel habla de «psicología». Estamos acostumbrados a señalar con este nombre una ciencia que puede contener presupuestos aprióricos, pero que, en su conjunto, es una ciencia racionalizada de la experiencia, que todavía hace uso de la introspección, de la explicación de símbolos, de un estudio del comportamiento humano, de una descripción fenomenológica, de la abstracción ideante y de otros muchos procedimientos. El concepto hegeliano de «psicología» parece no estar lo suficientemente determinado, pero está dirigido a una aprehensión de «leyes». Ciertamente, no se buscan leyes que gobiernen en la vida psíquica y que la regulen, que dominen la conciencia y le den a su transcurso una estructura típica fija e invariable. Es decir, no se buscan leyes estructurales de los actos y habitualidades subjetivos, sino leyes «... con arreglo a las cuales [el espíritu] se comporta de manera distinta ante los diversos modos de su realidad como ante un *ser otro encontrado*» (223, 186). Esto no se entiende de inmediato. Las

75 El término remite a la filosofía de Fichte; tomamos la traducción propuesta por Oswaldo Market y Jacinto Rivera de Rosales en *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, UCM-UNED, 1999, pág. 349. *(N. del T.)*

«leyes», las leyes psicológicas, están presupuestas como suposiciones en relación con el comportamiento del espíritu. Acerca de si existen este tipo de leyes y de cómo es posible encontrarlas es algo sobre lo que ha de meditarse. Pero ¿qué es el «espíritu»?

El nombre es universalmente conocido. ¿Se refiere a algo que existe como cosa singular o como rasgo universal en muchas cosas singulares, o quizás como poder supraindividual y, por decirlo así, elemental? Tenemos varias concepciones para elegir. ¿Es acaso el de espíritu un concepto corriente, de lo más ordinario, como el de «perro», «gato» o «abeto»? ¿O se trata de un concepto acerca de una facultad humana que se presenta en todo hombre individual y que puede ser determinada, no obstante, de un modo válido para todos los sujetos? ¿Se trata de algo que está tanto en el individuo como en el colectivo, en el seno de los mismos o adherido a ellos? Significativamente, todas las representaciones mencionadas entran en escena a propósito del «espíritu»: el es en cuanto individuo, en cuanto rasgo común en muchos individuos y en cuanto una comunidad de vida colectiva. La búsqueda e investigación en pos de leyes referidas al espíritu no ha de investigar sin más el espíritu –como dice Hegel claramente en el texto que nos ocupa–, sino los comportamientos y relaciones del espíritu, esto es, las relaciones que éste toma frente a su «realidad efectiva», la acción-hecho *(Tathandlung)* frente al propio estado de hechos *(Tatbestand)*. El espíritu está ya en cada caso en el mundo; no solo en el mundo de la naturaleza, no se presenta entre el agua y las rocas, entre el árbol y el arbusto, entre el ave y el pez, la mesa y la cama, no está alojado entre la naturaleza salvaje y la cultivada. Está siempre también en el mundo humano, en tribus, clanes, pueblos, grupos, castas y clases; está objetivado en costumbres, usos, formas tradicionales de vida, en ritos y mitos. El espíritu se encuentra a sí mismo en construcciones del ser-objetivado. Se halla asimismo en el «ser otro encontrado» y puede desde ahí tomar varias posiciones.

Hegel caracteriza dos posibilidades fundamentales de este tipo de tomas de posición. Por una parte, tenemos que el espíritu, como autoconciencia contemplada por la razón observante, puede aspirar a «*conformarse*» (224, 182) al mundo de las objetivaciones

ya existentes, a incorporarse adaptándose, con sus acciones-hecho, en un mundo humano que ya existe y que tiene para sí el derecho de la realidad efectiva. Pero también, por otra parte, el espíritu puede posicionarse contra la realidad efectiva establecida del Estado, de las costumbres y de las valoraciones y puede reclamar el derecho del individuo, puede querer emanciparse del modo como lo hacen todos los demás. El espíritu –explica Hegel– retoma entonces, siguiendo su inclinación y su pasión, lo singular y lo particular de la figura tradicional, elige, prefiere, desecha e intenta que la realidad efectiva y predada del espíritu termine por «conformarse» a él (224, 182). Ciertamente, ningún individuo puede transformar el mundo ni puede sacar de quicio, a partir de su acción-hecho *(Tathandlung)*, todos los estados de hechos *(Tatbestände)*. Puede abrir una brecha y convertirse en señal de aviso de una futura tormenta. En los dos casos, empero, el espíritu se comporta «negativamente». Donde se adapta, niega su individualidad esencial; donde se rebela, niega su universalidad igualmente esencial. En el crimen –afirma Hegel– alcanza la autocontraposición del espíritu frente a la realidad efectiva de sí mismo en instituciones y formulaciones de leyes su forma individual más extrema y acentuada, puesto que el individuo supera y anula el mundo ético únicamente de un «modo singular». El genio que abre caminos lo hace también, pero «de un modo universal y con ello para todos, suplantando por otros el mundo, el derecho, la ley y las costumbres existentes» (224, 182). Estos iniciadores de caminos hacia un nuevo mundo aparecen en el antiguo como criminales y pueden acabar tomándose la cicuta o pendiendo en la cruz de la deshonra, que, posteriormente, es elevado a símbolo de la victoria.

Con la referencia a las dos posibilidades de la adaptación y la rebelión, Hegel ha anticipado su próximo curso del pensar. Ahora comienza de nuevo con la pregunta por las eventuales leyes del espíritu, con la cuestión de qué leyes dirigen a la razón observante respecto de la autoconciencia. La conciencia activa es el tema de la observación. Ésta puede primero estar dirigida hacia la investigación de las múltiples y variadas actividades del espíritu; puede hacer inventario de actividades de acción, de las

efectuaciones cognoscitivas y de sus correspondientes «facultades», hasta llegar a las acciones políticas conservadoras o revolucionarias. El carácter agente de la conciencia se muestra en una plenitud de muy diversos tipos de acción. Irónicamente afirma Hegel en relación con la «psicología basada en la observación» lo siguiente: «... como el recuerdo de la unidad de la autoconciencia no puede descartarse en la enumeración de aquella colección de facultades, etcétera, la psicología basada en la observación tiene necesariamente que llegar, por lo menos, hasta asombrarse de que en el espíritu puedan juntarse como en un saco tantas cosas diversas contingentes y heterogéneas entre sí, tanto más cuanto que no se muestran, allí, como cosas inertes y muertas, sino como movimientos llenos de inquietud» (224, 182). Sobre los comportamientos del espíritu y, más concretamente, en cuanto se trata del juego antagónico de individualidad y mundo ético de la comunidad, no puede hablarse de la manera en que habitualmente se hace sobre lo singular y lo universal. Ya en el problema del organismo vimos que el ser vivo efectúa su singularización, al tiempo que se universaliza como esencia genérica. En mayor medida aún, singularidad y universalidad son engendradas en el espíritu por él mismo, son rendidas en virtud de su acción, y no meramente adheridas desde fuera. El hombre efectivamente real *(wirklich)* es el que actúa efectivamente *(wirkend)* y es, al mismo tiempo, tanto miembro de un universal, a saber, de la comunidad gubernamental, como individuo, que puede negar los vínculos con la comunidad. Supone una cosificación inapropiada el enumerar, como datos de la naturaleza, las acciones del espíritu, del concepto existente, haciendo abstracción desde los casos singulares a lo «universal». Hegel dice, drásticamente, que describir a los hombres como curiosidades «... lleva en sí, sin embargo, algo mucho menos interesante que incluso la enumeración de las especies de insectos, de musgos, etcétera» (225, 183).

Sin embargo, aun cuando el interés de la psicología observante va más allá del mero reunir, comparar y tipificar, incluso cuando aprehende la singularidad de los individuos también como universalidad, tampoco ha ganado en modo alguno un terreno seguro para establecer «leyes» del espíritu. Podría probar

a señalar conjuntos de condiciones según las cuales el individuo está determinado por las circunstancias naturales y sociales, y fijarse, asimismo, en cómo algunos individuos cambian las circunstancias. Sin embargo, por cada lado de estas leyes buscadas surge una relación antinómica. Lo existente es, en verdad, acción, y las acciones se transforman en existencia ante los ojos. Las circunstancias en las que vive una comunidad, un grupo o un hombre individual, la totalidad del escenario natural de la vida, el asentamiento, la vivienda, el hábito, la costumbre, el tipo de vida, etcétera, todo ello son obras del espíritu humano, son acciones-hecho que han pasado a ser existencia ante los ojos.

La relación de tensión entre acción y existencia, entre la fuerza creadora y realizadora y su exteriorización en la obra, se entrecruza, en la exposición de Hegel, con la relación de tensión entre el individuo y la sociedad. Hay cosificaciones de la creación colectiva y de la individual y se da la disolución de las construcciones anquilosadas del espíritu en la protesta del individuo y en la revolución de las masas. Hegel hace hincapié en que el individuo no está desde un principio apartado y separado de la vida general de la comunidad y busca una relación por primera vez. El individuo está ya siempre situado en una comunidad, está atravesado y palpitado por la vida común, puede «… confluir… con lo universal *presente (vorhandenen)*, con los hábitos y costumbres, etcétera, y conformarse a ellos, *lo mismo que* el comportarse como algo contrapuesto ante ellos y el invertirlos más bien» (225, 183). La intuición de que las circunstancias sociales solo están para el individuo en cuanto éste, o bien se encuentra ya como ser moral en ellas, reconociendo lo dado, o bien en cuanto se opone a ellas de manera rebelde, esta intuición descarta el enfoque de querer buscar «leyes» en un sistema de relaciones correlativas entre dos lados, aquí el de los hechos *(Tatsachen)* espirituales y allí el de las acciones-hecho *(Tathandlungen)* espirituales. La imagen engañosa de una conformidad a leyes descansa en la distinción contundente entre circunstancias disponibles y reacciones del individuo. «Tendríamos, entonces, una doble galería de imágenes, una de las cuales sería el reflejo de la otra: una, la galería de la total determinabilidad y delimitación

de las circunstancias externas y otra, que sería la misma, traducida al modo en que son en la esencia consciente; la primera, la superficie de la esfera y la segunda el centro que ella representa en sí» (226, 184). La intención de establecer leyes psicológicas acerca de la relación del espíritu con sus condiciones del entorno es problemática porque estas aparentes condiciones no son ningún poder separado y autónomo, sino que, más bien, en su ser existente, han de ser concebidas como apostasía y cosificación del espíritu vivo y creador. Este pensamiento de Hegel se da de bruces con la entera manera moderna de pensar en psicología y sociología, y con ello logra Hegel escandalizar también aún a nuestra época, orgullosa de su ciencia.

αγ)
Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognomía y frenología

27. Corporalidad viva *(Leiblichkeit)*. Fisiognomía. Frenología

La razón observante, que había salido en busca del acreditamiento de la tesis sobre el ser del idealismo, a saber, la de encontrarse a sí mismo en todas las cosas, ha registrado la naturaleza inerte y la orgánica, ha descubierto lo «dotado de razón» como pura materia y como proceso vital, pero en modo alguno

ha sido capaz de enunciar en forma de ley lo que ha experimentado. Tampoco en el volverse sobre sí misma ha logrado la autoconciencia demostrar la validez de las leyes del pensamiento para la realidad, y tampoco ha podido determinar conforme a leyes la relación entre individuo y su ámbito natural-histórico. El individuo no se presenta en su entorno como una piedra en la tierra, pero tampoco como un animal salvaje en libertad. El hombre no se tiene quieto en medio de las cosas, en medio del paisaje, del clima, en medio de las costumbres ya dadas, de los usos sociales, de las concepciones legales, de los mitos y las religiones. El hombre responde a las múltiples exigencias, reacciona a las circunstancias de tipo natural e histórico. Y lo hace de una manera doble y ambivalente, a saber, en cuanto se adapta, en cuanto deja «afluir» *(einfließen)* el entorno –en palabras de Hegel–, en cuanto se deja formar y acepta lo subsistente; o bien, en cuanto se afirma frente al mundo natural y moral ya dado, negándolo con su propia acción. Lo que Hegel está aprehendiendo unitariamente con esto es el trabajo y la autoposición autónoma del individuo. El trabajo humano no produce nada de la nada, depende de una naturaleza ya dada como escenario, lugar, campo de actuación para el trabajo. Depende, asimismo, del material susceptible de recibir una forma y que ha de ser transformado según las finalidades humanas. La autoposición ética del individuo depende de un campo vital ya dado de la comunidad humana, de la *polis*, de una existencia *(Dasein)* que ya está explicada y es presentada como normativa. Es esto lo que ocurre cuando la eticidad de las costumbres ha de ser cuestionada por parte de la obstinación del individuo que se rebela. El llamado mundo del individuo no es ninguna suma de datos externos, que puedan ser contemplados aisladamente para formular, en «leyes psicológicas», relaciones de condicionalidad y dependencia entre el entorno y el individuo. El mundo del individuo es el individuo mismo, precisamente en cuanto su situación, que ha producido en virtud de su dejar y su hacer... «... y la *influencia* de la realidad, que se representa como *lo que es* en y para sí, sobre el individuo cobra a través de éste el sentido absolutamente contrapuesto de que o deja que el curso de la realidad que afluye *siga*

su marcha sin intervenir en él o lo interrumpe e invierte. Pero, de este modo, la *necesidad psicológica* se trueca en una palabra tan vacua, que se da la posibilidad absoluta de que lo que deba haber experimentado esta influencia no haya sido influido para nada» (226 s., 184). Con este veredicto, Hegel no le niega a la ciencia psicológica la justificación de su existencia, pero sí a un procedimiento de la razón observante por el que fija en forma de ley las relaciones entre individuo y entorno. Esto fracasa ante la circunstancia de que el individuo no está meramente determinado, sino que también es determinante en el hacer y el dejar: «La individualidad es... simple y únicamente, la unidad del *ser dado* y del *ser construido*» (227, 184). Con esta breve fórmula, a saber, «unidad del ser dado y del ser construido», Hegel penetra en una estructura fundamental de la existencia humana, esto es, en la libertad condicionada por el carácter natural, en la capacidad creadora del hombre en cuanto criatura. El hombre está puesto y pone, está condicionado y condiciona al mismo tiempo; es un resultado de la naturaleza y es proyecto de sí, es hecho *(Tatsache)* y acción-hecho *(Tathandlung)*. Y ni siquiera todo ello según un esquema bilateral: es natural en cuanto se comporta con respecto a su ser natural y es libre en la medida en que, en su ser-libre, la fuerza natural de la negación y perturbación encuentra su autoconciencia. O de otro modo, el hombre es el animal que se eleva por encima de la animalidad en el andar erguido, que crea sus propias condiciones vitales en la voluntad de transformación propia del trabajo, que documenta su ser-libre mediante el lenguaje, la razón, la elección y la acción, pero que está, con todo, sujeto a situaciones que no puede elegir y nunca puede escapar totalmente de las condiciones naturales e históricas.

Este aspecto del hombre guía ahora el siguiente paso en el curso del pensar de Hegel, que lleva por título «Observación de la relación entre la autoconciencia y su realidad inmediata; fisiognomía y frenología». En este título, es para nosotros importante que también ahora la observación se centra en una relación *(Beziehung)*, en unas relaciones *(Verhältnis)*, y no en un tema aislado. Si antes se había explicado como la relación de la autocon-

ciencia con la «realidad externa» en cuanto tal, ahora es observada una relación que vincula la autoconciencia con una realidad externa enteramente separada y destacada, en la que el esquema de lo «interno» y lo «externo» se complica de nuevo y se oscurece conceptualmente.

Como nuevo objeto de la observación de la razón se presenta ahora la relación entre la autoconciencia humana y el cuerpo vivido *(Leib)*.[76] La relación resulta conocida, pero no es reconocida. A cada uno le resulta familiar que exista corporalmente y de manera encarnada. Pero en cuanto queremos determinar ese fenómeno familiar, nos metemos en un apuro, nos volvemos inseguros acerca de cómo hemos de hablar de ello. El lenguaje cotidiano tiene muchas representaciones y modos de hablar a nuestra disposición. Se dice que el hombre se encuentra en permanente trato con su cuerpo vivido mientras vive. Vive dentro de su cuerpo vivido, actúa y gobierna en él, tiene allí su lugar; el cuerpo vivido es el acompañante permanente, la carcasa de la que no podemos desprendernos, el centro para todas nuestra orientaciones; es el punto cero móvil de nuestro sistema de coordenadas, a partir del cual se determinan las cercanías y lejanías de las cosas en torno. Nos movemos con nuestro cuerpo vivo y mediante él en el espacio universal y homogéneo. No nos movemos, sin embargo, saliendo de nuestro cuerpo o entrando en él. Tiene, claramente, una cercanía del tipo más peculiar, que ninguna otra cosa puede tener jamás para nosotros. El cuerpo vivido fija el dónde y, en su vitalidad, el por cuánto tiempo de nuestro morar en la Tierra. A través de nuestro morar en el cuerpo vivido, tenemos una morada en el mundo. Mediante nuestros movimientos en el cuerpo vivido podemos mover otras cosas, el cuerpo vivido es considerado la herramienta primigenia, que es la que hace posible otras herramientas, su elaboración y su manejo. Vivimos en el cuerpo vivido, se dice, actuamos en él, desde

76 Adoptamos la fórmula habitual de «cuerpo vivido» para traducir *Leib*, por oposición a *Körper*, referido más bien, al menos en la literatura fenomenológica, a lo corpóreo inerte. *(N. del T.)*

él y con él. Con ello se señalan dos perspectivas. Por una parte, tenemos la perspectiva sobre el cuerpo vivido experienciado desde dentro, esto es, la mano *(Hand)* en el actuar *(Handeln)* y en el movimiento de efectuación de los ojos para ver, de los órganos sensoriales en general. Y por otra parte, tenemos la perspectiva sobre el cuerpo vivido en cuanto el modo como lo vemos, al igual que una mano que toca la otra. Con nuestro cuerpo vivido, pues, vivimos entonces, en él mismo, experiencias como hacemos con otros objetos que vemos y tocamos; toma un carácter pseudo-objetivo. Aquí es posible una multiplicidad de análisis. Un amplio campo de descripciones fenomenológicas se abre ante nosotros. El cuerpo vivido, en cuanto sistema móvil de la atención y las percepciones, en cuanto encaje total de los órganos sensoriales, o como presupuesto vital, inaccesible para la conciencia, de funciones corporales que transcurren involuntariamente, etcétera, queda explicado, sin embargo, con un vocabulario que no carece de peligros. El trato del hombre con su cuerpo vivido a lo largo de su vida no es, en absoluto, comparable con el trato corporal con entes ajenos. Y no nos alojamos en el cuerpo vivido de manera análoga a como nos alojamos corporalmente en una casa, en una comarca, en el cosmos. Estrictamente, no «habitamos» en el cuerpo vivido. La mayor parte de los modos de hablar con los que describimos el «estar-en-el-cuerpo-vivido» del hombre significan la arriesgada retransposición de modos corporales del estar en el mundo al problemático estar humano en su cuerpo vivido. La relación del hombre con su cuerpo vivido adquiere un grado más agudo de cuestionabilidad cuando se recurre a las consideraciones filosóficas o a las representaciones tradicionales acerca de la distinción entre «alma» y «cuerpo», entre *res cogitans* y *res extensa*; cuando la cosa anímica *(Seelending)* es puesta en una contradicción rotunda y brusca de cara a la cosa corpórea *(Körperding)*, el organismo animal, de manera que el hombre queda dividido en dos mitades.

En el texto que nos ocupa, Hegel no ofrece ningún análisis fenomenológico de la corporalidad viva en cuanto tal ni una aclaración filosófica de las relaciones entre cuerpo vivido y alma. Lo que hace es tomar postura crítica respecto de los intentos

coetáneos de plantear leyes «fisionómicas», de formular la relación de la autoconciencia con el cuerpo vivido en relaciones de condicionalidad. Polemiza, sobre todo, con Lavater. Pero aparte de esta referencia a su tiempo, que se expresa en ocasiones a través de un sarcasmo extendido, tenemos que el problema de Hegel se atiene a la vía marcada por la reflexión sobre la razón observante que quiere encontrarse en las cosas. Ahora se trata de la próxima cosa, el cuerpo vivido, que innegablemente también es un trozo de la «realidad externa». ¿Cómo ha de pensarse la relación de la autoconciencia con el cuerpo vivido? ¿Puede trabajarse aquí con el esquema hermenéutico de «interno y externo»? ¿Se llega aquí únicamente a una repetición, en un plano más elevado, del problema que hemos conocido ya con la exposición hegeliana del organismo? En modo alguno. Es cierto que Hegel aprehende la vida orgánica, cuando la determina como proceso, ya a partir de la vida del concepto, pero no determina la autoconciencia a partir de la vida del organismo.

Ante todo, es importante que Hegel parta de la «individualidad real *(real)*», no de un momento unilateral de la misma, ni de la conciencia aislada ni de la cosa corpórea aislada. El individuo es abordado con las categorías del ser-para-sí y, simultáneamente, del ser-en-sí. Es para sí no meramente en la medida en que está apartado y delimitado frente a otras cosas y tampoco en que se relaciona consigo mismo, en que se siente o incluso sabe que es más que un animal y más que un sujeto de conciencia. Es para sí en su obrar libre. La acción se vuelve en señal característica del ser-para-sí, la acción mediante la cual el individuo se determina y produce a sí mismo determinando y poniendo. Pero ¿puede determinarse a sí mismo, y producirse también a sí mismo en unos modos específicos, si no está ya ahí, si no está ya dado y, al mismo tiempo, abandonado? Hegel no le pone a la libertad agente del individuo un soporte, ya existente, de ser natural, como zócalo y fundamento de la autorrealización. Parte, de entrada, de un aspecto ontológico, en el que el ser-para-sí y el ser-en-sí se entrecruzan y atraviesan mutuamente. El hombre como individuo es al mismo tiempo para sí y en sí, es proyecto de sí y existencia disponible. «*En él mismo* brota, pues,

la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato *la suya*» (227, 185). El hombre existe en la acción y está ya encarnado corporalmente.

El cuerpo vivido es un ser del hombre que no viene producido por su propio obrar. Por ello es por lo que Hegel denomina la existencia del cuerpo vivido «lo que ella no ha hecho». La expresión es reveladora. La existencia de una piedra, por ejemplo, no tiene referencia a la libertad; no menciona ningún límite ni modo deficiente de la misma. En el hombre ocurre de otro modo. Puesto que su modo de ser está caracterizado esencialmente por el obrar libre, entonces aquello que irremediablemente determina su existencia *(Dasein)* aparece como algo de lo que el obrar se ha abstenido. Y esto es lo que ocurre también con el cuerpo vivido. Le está dado al hombre, desde el nacimiento hasta la muerte, le está dado con su crecimiento, maduración y decadencia, como un dato del que podemos tener buena opinión o que podemos despreciar, respecto del cual podemos tomar múltiples posiciones, desde el desprecio ascético del cuerpo hasta el goce hedonista de los sentidos. Podemos actuar en la medida en que valoramos la corporalidad viva, pero no podemos hacer nada para mantener un cuerpo vivido. Éste nos es dado en lote, como ocurre con el sexo visible en el cuerpo. Pero con todo, el cuerpo vivido no le es adherido al hombre como lo es un bulto de la naturaleza a su libertad, no como una carga o un peso. El ser-en-sí y el ser-para-sí se atraviesan mutuamente. El cuerpo vivido como dato de la naturaleza y como dimensión de la exteriorización de la libertad interactúan mutuamente. El cuerpo vivido deviene expresión, signo y campo de exteriorización de la libertad, que actúa en la mano corporal. En el «cuerpo vivido dado con el nacimiento» se encuentra la expresión que sin cesar le da una forma al cuerpo vivido existente ante los ojos.

Y ahora ofrece Hegel una caracterización sutil del modo especial acerca de cómo el cuerpo vivido humano es «expresión». También el organismo es expresión, expresión externa de un proceso interno. El cuerpo humano no es solo expresión general de una animación, sino que tiene posibilidades referidas al dar noti-

cia expresivo, al expresar como efectuación libre. La expresión no es, pues, un mero estado estático, de tal tipo que aparece un interno-anímico en algo externo-corpóreo, sino más bien un proceder intencionado, una acción expresiva. En el cuerpo vivido humano están reunidas las dos formas fundamentales de la expresión, a saber, la forma de la expresión subsistente *(bestehend)* y la de la expresión hecha. Una relación expresiva «subsiste» cuando en un ser vivo hay «estados y procesos internos» que son reconocibles en la imagen fenoménica de la movilidad corporal. La mímica animal se enmarca aquí, la mirada confiada del perro o la rugiente furia de la pantera. La irreflexiva y espontánea mímica humana no está muy alejada de esto. Pero el hombre tiene la peligrosa posibilidad de dar a entender adrede algo con sus gestos o de simular un acto expresivo de comunicación. Entonces, el hombre no es mera expresión, sino que lleva a cabo, efectúa, «hace» expresión. «La boca que habla, la mano que trabaja… son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellos la acción *(Tun) como acción* o lo interior como tal» (229, 186).[77] En ellos, no es que algo interno se haya vuelto externo, sino que a través de él acontece la exteriorización de lo interno. La boca habla, la mano trabaja. Ambos se suspenden y, cuando la ejecución está temporalmente terminada, dejan un relicto, a saber, la obra del lenguaje y la obra de la acción-trabajo *(Arbeitshandlung)*.

Ambas obras, completada su exteriorización, son cosas *(Sachen)* separadas del individuo mismo, que custodian el sentido. La proposición pronunciada o escrita es un documento lingüístico, vertido en un medio universal e intersubjetivo; custodia un «sentido» que una vez perteneció a un individuo, pero que ahora subsiste para todos y es accesible para todos. La obra hecha y terminada en la acción-trabajo tiene su origen en el proceso productivo y se ha separado de éste en un sostenerse por sí misma, es un artefacto, una cosa artificial, y puede ser empleada por su fabricante, pero también por cualquier otro hombre. «Lenguaje

77 Roces traduce *Tun* como «acción»; nosotros optamos por «obrar» y reservamos «acción» para *Handlung*. *(N. del T.)*

y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro» (229, 186). Cuando Hegel menciona el lenguaje y el trabajo, no se trata en modo alguno de ejemplos accidentales de la exteriorización operante del hombre. Se trata de fenómenos fundamentales de la existencia *(Dasein)* humana, están orientados al *animal rationale* y al *homo faber*, a la efectuación del pensar y la efectuación del actuar. Dos rasgos son expresamente destacados por Hegel en estas efectuaciones de la libertad, a saber, el momento eruptivo y el momento de la ambivalencia. En el lenguaje y el trabajo no acontece un mero perfilarse de lo interno y lo externo, no hay ninguna atribución de pertenencia de cosas heterogéneas. Acontece, más bien, una erupción, un activo abrirse paso a través de todas las barreras divisorias; acontece una efectuación actual del exteriorizarse.

Sin embargo, con la conclusión de la acción-hecho, el sentido exteriorizado queda custodiado en una formación de sentido *(Sinngebild)*, el magma se solidifica en una forma fija, que queda cubierta por una ambivalencia imposible de ahuyentar. Nadie puede con seguridad sacar conclusiones a partir de la formación *(Gebild)* ya terminada acerca de la efectiva creación de esta formación de sentido *(Sinnbildung)*. La exteriorización puede ser auténtica o aparente, verdadera o engañosa, reveladora u ocultadora. La relación expresiva en el ámbito del lenguaje y del trabajo es la relación, específicamente humana, de lo interno y lo externo, que va más allá de toda atribución de pertenencia orgánica del alma y de la manifestación corporal. Significa, por tanto, dar un paso atrás el que la fisiognomía crea poder sacar conclusiones a partir de propiedades fijas y existentes del cuerpo vivido humano con respecto a propiedades fijas y existentes del alma humana, o poder explicar adivinatoriamente el significado y el sentido de fondo de los fenómenos corporales, haciendo así aparecer el espíritu en lo parece estar carente de él. Hegel combate la pretensión del método fisiognómico por cuanto éste parece ofrecer precozmente lo que la razón observante hasta ahora había buscado en vano en los reinos de la materia

inerte y del organismo procesual y dotado de vida. No niega el valor cognoscitivo de la fisiognomía en cuanto tal, que considera que el individuo, ese centro de actividades y acciones, está determinado desde un principio por ciertas propiedades y datos de la manifestación corporal. Hegel concede que la mano puede revelar muchas cosas, pero no tanto por sus líneas, sino por su figura a la hora de trabajar. Concede que en la caligrafía se refleja también, sin pretenderlo, una imagen de la persona. Empero, la explicación de estos fenómenos es más un tipo pecu-liar de arte antes que un saber efectivamente real. De manera burlona, dice lo siguiente: «Para saber lo que esta individualidad es en sí, el quiromante y el fisonomista recurren a un método más corto que Solón, por ejemplo, quien consideraba que eso solo podía llegar a saberse ateniéndose al curso de toda la vida...» (231, 188).[78] La crítica de Hegel a la fisiognomía no habla a partir de una posición segura, de un fundamento filosófico inconmovible. Habla, más bien, a partir de una problemática que todavía está en camino y que aún no ha encontrado conclusión. Una multitud de posiciones son recorridas a modo de prueba, en las que se intenta pensar, con esquemas siempre nuevos, la relación entre cuerpo vivido e individuo.

Un esquema particularmente importante es la concepción de la individualidad, no como un espíritu existente interno y anímico, sino como un espíritu vuelto sobre sí a partir de la esfera de la exterioridad. El individuo reflejado en sí se observa a sí mismo en sus actos de exteriorización. No se exterioriza ingenua y directamente, observa su obrar y su dejar hacer y enuncia su experiencia consigo mismo; efectúa con ello, como formula Hegel, una «*exteriorización* como *reflexión sobre* la exteriorización real» (232, 189). Mas Hegel se opone con una actitud crítica y despreciativa también a esta posición, puesto que el aspecto fí-

78 Roces escribe «determinabilidad» en lugar de «individualidad». Fink, al citar, refiere el pronombre *sie* del original a *Individualität* y no a *Bestimmtheit*, por lo que hemos modificado la traducción consecuentemente. *(N. del T.)*

sico corporal queda reducido a un mero signo, a un signo que no mantiene una relación necesaria con la cosa *(Sache)* significada. Hegel cita, mostrando su acuerdo, una frase de Lichtenberg: «Suponiendo que el fisonomista haya logrado atrapar al hombre una sola vez, bastaría con una valerosa decisión para hacerse de nuevo incomprensible por miles de años» (233, 190).[79] Estrechamente relacionado con la posición que toma al individuo como aquel que reflexiona sobre su expresión, está la otra posición, la cual declara el suponer subjetivo, el modo de pensar, el contenido de la conciencia del individuo singular como lo esencial, a lo cual estarían le estarían atribuidos en la figura corporal determinados signos y señales. Uno se representa, por decirlo así, dos series, una serie de características indicadoras en el cuerpo vivido que viene dado, y una serie correlativa de propiedades del alma, de facultades, inclinaciones, de tendencias buenas y malas. Según Hegel, un modo de pensar como éste es «sin base», es un pensar que se distingue apenas del que tiene el tendero cuando afirma una relación entre la feria y el tiempo lluvioso. Lo inadecuado de un conocimiento fisiognómico estriba en la atribuición estática de la vida del alma a la estructura del cuerpo vivido del hombre. Pues con ello se desconoce que el hombre no está nunca ahí presente todo entero, aunque parezca estar ahí dado corporalmente. El hombre es, ante todo, agente, autorrealizador. Ciertamente, lo es, y solo puede serlo, sobre la base de un entorno cultural cuya tradición asume o invierte; y sobre la base de disposiciones y facultades anímicas, por un lado, y una disposición existente y dada del cuerpo vivido, por otro. Sin embargo, su verdadera esencia es el obrar libre. Puesto que Hegel se atiene firmemente al esencial carácter agente del hombre, no puede él reconocer ciencia alguna en una observación que únicamente pretende atribuir, en una relación determinada de correspondencia, lo internamente existente como vivencias y lo externamente existente como datos corporales.

79 La referencia es de *Über Physiognomik*. 2ª edición, Gotinga, 1778, pág. 35. *Cf. Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 190. *(N. del T.)*

Con mayor severidad aún que con la fisiognomía se dirige Hegel contra la frenología. La primera, al menos, había aprehendido en sus objetos (en el fenómeno expresivo corporal animado, en la palabra del lenguaje, en el tono de la voz, en el carácter de signo de los gestos mímicos) un momento del espíritu activo y agente, o al menos su residuo. La frenología (una moda de la época de Hegel), en cambio, toma al hombre como un elemento dado que viene determinado por cierta estructura ósea. Según esté conformado el cráneo, así será el hombre. Evidentemente, hay afirmaciones científicas de tipo biológico y anatómico sobre la forma craneal, el tipo corporal, etcétera, así como sobre las relaciones entre «estructura corporal y carácter» y las estructuras psicosomáticas en general. Las hay lo mismo que hay ciencias experimentales que, cuidadosa y críticamente, forman su juicio y que al hacerlo siempre van revisando los límites y el alcance de sus afirmaciones. Sin embargo, la frenología que Hegel rechaza no es ninguna ciencia, sino una mala práctica adivinatoria. La frenología pretende hacer afirmaciones sobre los hombres y sus propiedades internas, sobre sus impulsos abiertos y solapados, a partir de una rugosidad en el cráneo. Así, por ejemplo, pretende reconocer a un ladrón o un asesino, lo mismo que a un héroe o un santo, a partir de la forma del cráneo, de sus protuberancias y depresiones. El cráneo óseo como tal no tienen función expresiva alguna, como la tiene la boca que habla, el ojo que brilla o la sonrisa que cautiva. Todas estas formas expresivas le son adheridas, se efectúan en la carne tierna y viva que lo rodea. La frenología, empero, no recurre a la expresión corporal que ocurre, que acontece, que es un movimiento. Permanece anclada en la forma inmóvil e imposible de mover con la que se pretende mostrar y expresar algo que, el observador no puede remitir a una acción de señalar y expresar. La frenología opera con la representación de un paralelismo entre los datos óseos y los momentos espirituales. Presupone, de un modo enteramente aconceptual, una «armonía preestablecida» entre huesos y espíritu y pretende concluir, a partir de de lo externo de la forma corporal del cráneo, dada de forma maciza, a un «contenido del cráneo», dado igualmente de manera maciza.

El que Hegel se confronte tan larga y extensamente con la frenología tiene su razón en que aquí la relación de lo interno y lo externo ha sido pensada del peor modo posible y del más miserable. La intención de la razón observante de encontrarse y mostrarse en la cosa y como cosa ha llegado al resultado más grotesco, esto es, a ver la verdad del espíritu en los huesos del cráneo. Un resultado como éste no cabe pasarlo por alto ni suprimirlo mediante un saber y comprender mejor que se traiga a colación de un modo apresurado. Lo que Hegel rechaza y caricaturiza no son meras modas accidentales de la época, sino consecuencias posibles a las que es llevada la razón observante siguiendo el camino por el que había perdido todos los esquemas y modelos de lo interno y lo externo.

Así pues, al concluir la sesión Hegel mira atrás y contempla el camino recorrido. Con frases breves y condensadas, caracteriza el movimiento de la razón observante. Ya en relación con la naturaleza inorgánica, ha vivido la experiencia de que se le escapa el ser sensible y que la materia como tal es la esencia de lo inerte. Sin embargo, para llegar a este resultado, la razón tuvo que mover de muchas maneras los pensamientos, tuvo que discutir las relaciones tensadas de los elementos y las cosas singulares separadas, así como la contraposición de universalidad y determinabilidad, etcétera. El movimiento como pensante permanecía externo a la cosa *(Sache)* pensada. Algo distinto ocurre con la naturaleza orgánica, puesto que el organismo es en cuanto proceso continuo, en cuanto movimiento que va en pos de una meta interna. El organismo es, en sí mismo, fin. Con ello, las relaciones contrapuestas de lo interno y lo externo se rompen y abren de forma multidimensional, se complican e invierten de las más diversas maneras. El movimiento vital del organismo no puede ser aprehendido ni determinado con los medios pensantes de la razón que ésta ha ganado en la observación de la materia inorgánica. El organismo se vuelve el problema clave que lleva desde el movimiento vital al movimiento del concepto vivo, esto es, de la autoconciencia. La razón se observa a sí misma en sus relaciones con la realidad externa, con las cosas que la rodean y luego con aquella cosa que es ella misma en cuanto cuerpo vivi-

do de un individuo. Y aquí la relación de espíritu y cuerpo vivido se volvió crecientemente cuestionable y problemática. El curso del pensar no llevó a mayores profundidades, sino que se fue vaciando en una creciente frivolidad, en los modos de pensar de la fisiognomía y la frenología. La frivolidad de estos modos de pensar, sin embargo, tiene para Hegel el significado, enteramente imprevisto por parte de sus representantes, de decir claramente qué es el espíritu cuando es que éste «es», es decir, cuando es pensado en el modo de un ente. La cosificación es inevitable mientras el espíritu sea pensado en la forma de lo existente ante los ojos, de lo ahí yacente y de lo subsistente. Entonces, de hecho, el espíritu es un hueso. El verdadero resultado no es un hallazgo que haga la razón observante cuando se busca en las cosas. Antes bien, es la intuición de que la razón se encuentra a sí misma cuando desiste de la búsqueda dirigida hacia fuera. «El concepto de esta representación es que la razón es para ella misma *toda coseidad*, incluso la *coseidad puramente objetiva misma*; pero es esto en el concepto, o solamente el concepto es su verdad» (254, 207).

Cuando la razón, al final de su observación de la naturaleza y de la autoconciencia, prescinde de querer encontrarse en la figura de la coseidad de las cosas del mundo entero, cuando ésta vive en las cosas en el modo del concepto, esto es, en el modo de su esencia, entonces no queda rechazado el ser objetivo y cósico en cuanto tal, sino que, más bien, es concebido como un modo como aparece lo racional para la representación. El mundo como representación y el mundo como concepto no son, de manera alguna, concepciones y modos de pensar que se excluyan naturalmente. El concepto ha de exteriorizarse en cosa para la representación, de la misma forma que ésta ha de pasar y desaparecer, con toda su pompa sensible, cuando el espíritu realmente sopla adonde quiere. Hegel concluye sus consideraciones sobre la «razón observante» con una afirmación severa, en la que aparece aún reforzado por medio de una fórmula compacta todo el largo razonar sobre las múltiples formas de lo interno y lo externo en el organismo vivo: «La *profundidad* que el espíritu extrae del interior, pero que solo empuja hasta llevarla a su

conciencia representativa, para dejarla en ésta –y la *ignorancia* de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar» (254, 208).

β)
La realización de la autoconciencia racional por sí misma

28.
Espíritu del pueblo e individualidad. Posición del individuo respecto del mundo ético y su historicidad. La fortuna. El triple «camino hacia la determinabilidad»

La enseñanza de Hegel sobre la razón en la *Fenomenología del espíritu* tiene tres partes. Hemos tratado de meditar la primera parte y al hacerlo hemos seguido el camino que recorre la razón a través del reino de la naturaleza. Esto es algo completamente diferente de una contemplación edificante o incluso científica de «la razón en la naturaleza». Este tipo de contemplaciones operan con la distinción fija entre razón subjetiva y objetiva. Se dice

que la razón nos es conocida a nosotros, los hombres, como la facultad espiritual más elevada que poseemos. Existimos como seres racionales, la mayor parte de las veces solo según la posibilidad, cuando en realidad caemos en el conocimiento corto de miras de la sensibilidad y tenemos aquello que se aparece a los ojos y lo apresable por las manos ya por ente. La meditación, la reflexión, nos lleva a activar la razón, a agudizar el pensar, a elevarnos por encima de la apariencia sensible del mundo y a ganar un conocimiento más verdadero de lo que es. La razón abre el ente de modo más valioso y esencial que el captar ligado a los sentidos. O bien se distingue entre la razón «teórica» y la «práctica», se ve en la última una forma elevada de la comprensión espiritual de la vida, que libera a los hombres, como seres de voluntad, de la influencia, que de otra manera resulta determinante, de las pulsiones, deseos e impulsos vitales, y que posibilita que se lleve una vida determinada por el espíritu. La razón del hombre encuentra lo racional en el mundo, encuentra la estructura matemática de los movimientos de los astros, descubre las leyes estructurales del universo, el encaje racional de la coseidad. Encuentra, en el tumulto aparente de la vida vegetal y animal que prolifera, un «sentido racional». Es apremiada a hablar de la naturaleza como de un ser que persigue fines, que tiene planes llenos de sentido con sus creaciones. O bien, en definitiva, es impulsada a ver la naturaleza, en su totalidad, como obra de un creador racional. Se habla, entonces, de una razón objetiva en aquellas cosas *(Sachen)* y tales estados de cosas que en sí mismos no son espíritus racionales. El parecer racional del mundo es una toma de postura humana que tiene sus fundamentos y confirmaciones. Es una afirmación básica de un ser espiritual subjetivo-racional acerca de estados de cosas objetivo-racionales y condiciones en el cosmos, en los ámbitos intramundanos de lo inerte y de lo orgánico, así como en el espacio de lo humano con sus instituciones.

La enseñanza de Hegel sobre la razón no es ninguna opinión acerca de cómo (y en qué medida) existe ante los ojos lo racional en el mundo y sus regiones. Lo que pretende es iluminar el camino de la razón, el camino por el que la razón, en un caminar fatigoso, llega a sí misma a través de la naturaleza. La naturaleza,

en cuanto la variedad de estaciones de una razón que pugna por liberarse de ella, es el verdadero objeto de la «razón observante». Ésta no observa algo que está ahí presente y subsistente. Se observa a sí misma, observa el modo como se mueve en su comportamiento respecto de la masa inmensa de lo que está ahí presente y subsistente, respecto de la naturaleza; y como pone en movimiento sus pensamientos acerca del ser, el subsistir, el ser universal, el ser singular, el ser-en-sí y el ser-para-sí, es decir, su propia comprensión del ser. Si consideramos retrospectivamente el camino de la razón observante, podemos, en un primer momento, valorar negativamente el resultado. No se ha logrado encontrar leyes efectivas y válidas en la relación de naturaleza y razón, ni en el campo de lo inorgánico ni en el orgánico. Los aspectos naturales, que la razón misma tiene en sí en virtud de que parece presentarse en el hombre en cuanto criatura natural, los ha «liquidado» Hegel en su acerada crítica de la fisiognomía y la frenología. Lo que el capítulo sobre la «razón observante», incapaz de encontrar leyes, trae de positivo, estriba en que la razón se ha encontrado a sí misma como la verdad en todas las cosas, se ha concebido como la esencia de la naturaleza, se ha experimentado como concepto vivo, un concepto que en la naturaleza es la esencia y cuya manifestación objetiva es solo la masa de lo subsistente, que, habitualmente, parece imponente merced a su preponderancia y omnipotencia. En la medida en que buscó leyes racionales y no las encontró, se ha encontrado a sí misma como el minucioso pensar dialéctico de la comprensión del ser referida a la naturaleza.

La segunda sección, que viene a continuación, prosigue el movimiento del pensar de la razón. Pareciera como si Hegel pasase a un nuevo tema, al mundo socio-histórico, a la relación entre individuo y *polis*. Hegel retoma ahora un motivo que ya ha había abordado, de un modo preliminar, antes de la discusión de la corporalidad viva del hombre. Como se recuerda, el epígrafe del curso del pensar que viene a continuación es «La realización de la autoconciencia racional por sí misma». El texto es difícil por su forma y su contenido. Significa el tránsito de la filosofía especulativa de la naturaleza a la dialéctica del mundo ético, un

paso que lleva a cabo la razón y no uno que se le haya ocurrido solo al autor del libro. Si se leyera el texto sin estar preparado, éste podría muy bien presentarse como una historia fantástica del pensamiento, como una *Odisea* intelectual, para la que siempre podrían encontrarse nuevas aventuras, siempre habría nuevas supuestas llegadas a las orillas de Ítaca y siempre nuevas decepciones. La autoconciencia se realiza como «racional» dentro de inseguridades siempre nuevas acerca de lo que sea la «realidad efectiva».

Cuando, empero, se oye habitualmente la expresión «realización» *(Verwirklichung)*, se está pretendiendo saber lo que se quiere decir. Un plan se realiza, una intención es llevada a término, una promesa es cumplida. Algo que primero está como pensamiento es luego transformado en hechos y obras. O también un joven, que tiene abierto el futuro y sus muchas posibilidades, elige y decide, trayendo así a su existencia *(Dasein)* una determinabilidad precisa; elige profesión, pareja, traba relaciones con las circunstancias fácticas, realiza sus planes haciendo concesiones a lo dado, sale del mundo de ensueño de las vagas esperanzas vitales y pasa a la luz del día de la dura realidad efectiva y se realiza a sí mismo. Realizar tiene el doble sentido de llevar lo interno a lo externo, de transformar los pensamientos en subsistencia; o bien, de buscar el encaje en algo dado, en la dura lucha por la vida, en la realidad económica, en la miseria universal de las debilidades humanas, esto es, en el sentido de adaptarse a las normas del impulso social, en colaborar a la perpetuación de las convenciones, etcétera. La «realización» puede transcurrir de una manera productiva y receptiva.

También en Hegel desempeña un papel el doble sentido de realización que se ha esbozado. Lo único es que, en él, la realización no está presupuesta, sin más, que una vez el pensamiento preceda a la obra y otra sea el pensamiento el que vaya después de lo subsistente. La realización es en Hegel un concepto dialéctico. Al comienzo de esta nueva sección, el filósofo aprehende el camino del pensar recorrido por la razón en el siguiente resultado, a saber, que para la razón lo inmediato ha perdido el carácter de hecho, el carácter de lo fáctico y de lo existente ante los ojos

(y esto se refiere a lo inmediato de la naturaleza dada como piedra, planta, animal y hombre en cuanto criatura natural, así como a lo inmediato de su mera certeza de ser toda realidad *[Realität]*). La razón no queda ya contrariada y paralizada por el *factum brutum* de que hay algo ahí presente que le es enteramente ajeno e inconcebible. El bloque «naturaleza» no le bloquea ya el camino a la razón. Lo ha atravesado y en ello ha tenido la experiencia de cuán erróneamente buscaba «racionalizar» la naturaleza con su búsqueda de leyes y de cómo llegó, finalmente, a reconocer que lo racional en la naturaleza se da en cuanto concepto y ha de plantearse como concepto vivo. Lo «inmediato» ha retenido en su principio la forma de lo «superado y anulado», de lo aniquilado y conservado al mismo tiempo, aniquilado en su pretensión de ser y conservado como imagen fenoménica. Hegel lo formula con concisión: «... lo inmediato en general tiene [para la autoconciencia] la forma de algo superado, de tal modo que su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la autoconciencia *misma*» (255, 208). En la medida, pues, en que la autoconciencia se contrapone a la naturaleza, se contrapone a sí misma, el espíritu abierto se contrapone al que aún está sumergido, el que es cabe sí al que está fuera de sí.

Puesto que la verdad resultante de la razón observante dio como resultado una relación antagónica de dos autoconciencias, Hegel puede dirigirse ahora a la esfera de la vida social, donde se presentan referencias antagónicas de múltiples tipos en las conciencias. Ofrece una vista preliminar del curso del pensar que está por venir y de las estaciones de ese camino. Caracteriza la senda como repetición estructural, como repetición de la repetición. ¿En qué sentido? La *Fenomenología del espíritu* recorrió, en su exposición, los estadios de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento. La razón en cuanto observante repitió, en un nivel superior, el movimiento del pensar. En el mero describir los fenómenos naturales, la razón era, en cierto modo, «sensible»; en el intento de encontrar leyes era «perceptora» y en la dialéctica de lo interno y lo externo era «intelectiva». Y ahora se vislumbra de nuevo una línea. La razón activa, esto es, la que se produce y se realiza a sí misma, es primero

consciente de sí misma como individuo, luego como razón universal y, finalmente, como relación en tensión del espíritu individual y el universal. Con ello, se abre para Hegel el «reino de la eticidad».

Seríamos estrechos de miras si pretendiéramos suponer que aquí se trata de problemas éticos, de discusiones acerca de cómo haya de ser el hombre, el individuo y la sociedad. Antes bien, se trata de una ontología dialéctica acerca de cómo es la vida en común movida por la ética. No se trata de cómo el deber determina el ser, sino de cómo el ser determina el deber. El reino de la eticidad es mantenido inquieto en una tensión o en una pluralidad de tensiones. «Esta sustancia *ética* en la *abstracción de la universalidad* es solamente la ley *pensada*, pero es también, de un modo no menos inmediato, *autoconciencia* real, o es el *hábito ético*. Y, a la inversa, la conciencia *singular* es solamente este uno que es, en cuanto que es consciente de la conciencia universal en su singularidad como su propio ser, en cuanto que su obrar y su existencia son el hábito ético universal» (256, 209). Universalidad y singularidad, lo uno y lo múltiple, estas relaciones de tensión que nos son conocidas no determinan ahora cosas naturales o momentos naturales en la autoconciencia, sino la autoconciencia misma, determinan la razón en su ser-activa, en su libertad.

La autorrealización de la razón autoconsciente acontece en la vida de un pueblo. El «pueblo» aparece así en Hegel como un concepto especulativo. Es más que un hecho étnico accidental, más que un grupo biológico de una comunidad de descendencia; es un mundo ético, una «figura mundial de la conciencia». «La razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida, como la *coseidad* simple inmutable, que irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí...» (257, 209). ¿De qué modo está presente el individuo en el pueblo y de qué modo está el pueblo, el espíritu del pueblo, presente en todos los individuos? Esta pregunta central no es respondida por Hegel, sin embargo, mediante un análisis estático de los complejos sistemas de referencia de pueblo y hombre individual, sino explicada como un movimiento, como un acontecer histórico con peripecias dra-

máticas. A primera vista, su exposición parece como si hablara a partir de una reflexión filosófica, que no tuviera ella misma un emplazamiento en el tiempo histórico, o al menos no lo indicara. Solo tras un período de tiempo hace aparición la concreta referencia temporal.

Lo universal en forma de pueblo de la sustancia ética reúne en sí a los individuos, pero de tal manera que estos mismos se abren a lo universal y que, en su obrar e impulsar, efectúan lo que la ética universal es. Los individuos están en el pueblo, no al modo de las piedras en un montón o al de las abejas en un enjambre, sino que obran el impulso universal con conciencia y reconociendo la ética. Viven en la medida en que se «universalizan». Los individuos se saben como tales porque están abiertos al todo del pueblo y a su mundo espiritual. Y por otro lado, el mundo de un pueblo es la obra confluyente de todos los individuos. Lo universal, el pueblo, tiene su reflejo en el individuo, en cuanto éste piensa y obra en términos de pueblo y eticidad. El momento de la singularidad de todos le proporciona al pueblo el carácter de acto *(Tat)*, no es ningún estado de hechos *(Tatbestand)*, es una acción-hecho *(Tathandlung)*. Mientras que lo universal, por ejemplo, el carácter específico del ser-árbol, ciertamente determina y acuña todos los árboles singulares, los cuales, sin embargo, no se comportan con respecto a lo universal, el individuo en el seno del pueblo, por el contrario, no está meramente determinado mediante el carácter universal de la pertenencia a un pueblo, sino que, en su vida individual, comparte la vida universal del pueblo. El pueblo es el sujeto vital, a partir del cual los individuos se elevan a su singularidad, así como el medio vital que los gobierna y atraviesa a todos. Lo universal no es aquí ninguna cosa abstracta del pensamiento; tiene, él mismo, la forma concreta de la vida común. Hegel caracteriza la relación entre individuo y pueblo como un estar mutuamente entretejido el uno con el otro. El individuo lleva a cabo su praxis vital en la medida en que, ante todo, satisface sus necesidades vitales como ser natural. Necesita alimento, vestido, hogar. Las necesidades y su satisfacción se tienen de antemano dentro de un sistema universal de necesidades, su «médium universal que sostiene al individuo», dice Hegel, es

el «poder del *[sic]* todo el pueblo» (257, 210). En virtud de que hay un estilo público de acuerdo con el cual son producidos los medios de vida es como el individuo puede producir para mantenerse. El producto singular no es invención suya, salvo en casos excepcionales y extremos. El individuo se comporta ya de modo universal cuando se busca a sí mismo y su beneficio. En un sentido más esencial, sin embargo, es el individuo, en su obrar, popular-universal *(volkshaft-allgemein)*. «Lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos. Este contenido, en cuanto que se singulariza totalmente, está, en su realidad, circunscrito dentro del actuar de todos» (257, 210).

Hegel se refiere ahora al trabajo, que es un fenómeno clave de la coexistencia humana. El trabajo no es solo una relación activa con la naturaleza, a la que arrebata el lugar para el asentamiento, las piedras para construir la casa, la madera para los muebles, el hierro para los utensilios, los frutos y la carne para la alimentación. El trabajo es una relación comunicativa, es trabajo compartido como sistema de intercambio de actividades y productos intercambiables. «El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y solo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros» (257, 210). Lo que en la esfera del trabajo acontece, en cierto modo, de una forma carente de conciencia (esto es, la universalidad de la supuesta acción exclusivamente singular), acontece más abiertamente en el comportamiento ético, en cuanto en él los individuos se «sacrifican», se conforman a las costumbres. La estructura equilibrada de la relación entre *polis* y ciudadano, de pueblo e individuo, es un equilibrio entre espíritu comunitario y persona. O dicho con mayor precisión: hay una identificación de todos con el pueblo y de cada individuo con cada individuo en cuanto son miembros iguales del mismo cuerpo del pueblo. «Por tanto, solamente en el espíritu universal tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad que es más que a sí mismo; está tan cierto de los otros como de sí» (258, 210).

Lo que tiene Hegel en mente es una imagen más o menos idealizada de la antigua *polis*. Se trata, en todo caso, de la imagen

de una «sociedad cerrada», cerrada en su concepción sobre lo verdadero y lo esencial, en el culto de los dioses y los muertos, cerrada en un «mundo rodeado de mitos» (Nietzsche).[80] Cerrada en un sistema de los valores, en una jerarquía de estados y clases. Cada cual conoce su lugar, su sitio en el orden de rango, ejerce lo suyo y lo ejerce para todos, del mismo modo que todos los demás se refieren al todo y llevan consigo a cada uno de los miembros del pueblo. En una *polis* como ésta la razón está claramente «realizada»; está en ella, como dice Hegel, en cuanto «... espíritu vivo presente, en que el individuo no solo encuentra expresado su *destino (Bestimmung)*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino. De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*» (258, 210 s.). El que esta imagen de la *polis* no se refiere a idilio alguno, no a la paz ciudadana hacia el interior y al amor patrio dispuesto a sacrificar la vida hacia el exterior, sino que se trata de un modelo, lo demuestra la caracterización conceptual de Hegel: el individuo tiene en el pueblo y su Estado la realidad efectiva de la vida universal que a él se le aparece objetivamente. En el pueblo, el espíritu colectivo existe ante los ojos como una cosa, está ante el individuo como un objeto, como una masa inmensa, casi como una especie de segunda naturaleza. Por otro lado, el individuo está abrazado por el espíritu colectivo, está atravesado por él como si éste fuera su alma, y rodeado y portado aun en las más extremas de las contraposiciones de tal forma que lo universal se singulariza continuamente y lo singularizado e individual se universaliza sin cesar. La sustancia ética del pueblo tiene para el individuo la apariencia, por un lado, de no estar «hecha», de presentarse

80 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, capítulo 23 (WW I, Leipzig, 1923, pág. 160). [*El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 10ª edición, 2010, pág. 189. *(N. del T.)*]

como una pura preponderancia que se ha adelantado de antemano a todo su obrar y actuar individuales, y, por otro, de precisar de la vivificación en los actos y obras de los hombres singulares –quienes, en cierto modo, copian e imitan lo que no cabe ser hecho– y de actualizar la sustancia ética a través de actos éticos.

Hegel aprehende el modelo de la tensión en equilibrio entre sustancia del pueblo e individualidad de tal modo que aquélla puede significar tanto el principio como el final de la historia. ¿Apunta con ello a un estado originario en una edad de oro legendaria en la que no solo vivían en paz el león y el cordero, sino que, además, el hombre era individuo autónomo a la par que adaptado apropiadamente a las costumbres de la patria? ¿O está pensando Hegel por anticipado escatológicamente en un Estado que vaya a ser construido mediante los sacrificios de los individuos, mediante la elevación de éstos al *koinon*? Ni una cosa ni la otra. Y es que el modelo de la tensión en equilibrio únicamente ofrece la base para la historia en movimiento de la lucha entre los espíritus individual y sustancial-social. La razón se realizó o se habrá realizado, cuando la inquietud del realizar aún no haya comenzado o cuando algún día esté terminada. Para el tiempo intermedio, el tiempo de la historia humana, que es el tiempo de historia del pueblo y del mundo, el movimiento racional del autorealizarse ha de ser enfocado ahora.

Hegel afirma que la razón ha de salir de la felicidad en la que una vez estuvo, o en la que quizás estará alguna vez en un lejano futuro al final de los tiempos; o mejor dicho, no debe haber alcanzado ya la felicidad. La eticidad real *(real)* de un pueblo es el modo como la unidad de lo universal y lo singular es únicamente en sí, pero aún no ha alcanzado la forma del ser-para-sí. Y el proceso mediante el cual es llevado a cabo el devenir-parasí de la sustancialidad ética, que es en-sí, es su historia, pero ahora no en cuanto historia en el sentido habitual de la historiografía, sino como la historia de los pensamientos de la libertad, que es también la historia del pensamiento libre. El individuo, que vive integrado, tenido y sostenido en la ética del pueblo, existe como una «confianza firme», por emplear la expresión hegeliana, como «... una confianza firme, en la que el espíritu no se ha

resuelto en sus *momentos abstractos* y que, por tanto, no se sabe tampoco como ser *para sí* como *pura singularidad*» (259, 212). La confianza firme no puede continuar como tal tan pronto como empieza a actuar el principio del ser-para-sí. El individuo es perturbado por el pensamiento de ser un yo, un uno, un ser singular, para el cual todo en el mundo, todas las cosas entre el cielo y la tierra, la naturaleza y el reino de la eticidad, devienen «objetos». La individualidad se convierte en punto de referencia de todas las cosas así como también de sí misma para sí. Se considera a sí misma como la esencia y no ya al espíritu universal. El solitario se posiciona frente al pueblo y todos sus huestes. Esta oposición acontece en el pueblo y sobre el terreno del espíritu del pueblo; allí es primeramente una magnitud minúscula, se asemeja al encrespamiento de una ola en el mar. La independencia singular de las «olas» es transitoria y fugaz, se pierde rápidamente en la fluidez universal del elemento. El individuo que se sostiene a sí mismo se tiene, al mismo tiempo, frente al espíritu del pueblo del que vive y ofrece el espectáculo de una terquedad efímera. Osadamente, niega lo subsistente, la naturaleza y el mundo ético dado, cuyas leyes considera como meras convenciones, como «... un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad» (259, 211 s.). Solo el individuo es para el individuo lo efectiva y verdaderamente libre, activo y que se pone a sí mismo. Esta situación de la relación entre pueblo e individuo queda dominada y marcada mediante el salir a escena y destacarse del individuo a partir del fundamento vital acogedor y protector del pueblo y su ética.

La imagen opuesta a ello es el anhelo del hombre singular por escapar de su soledad, de esconder la contingencia de su suponer y obrar en el fondo más sustancial del espíritu del pueblo, de albergar su voluntad en la voluntad universal de todos de «... devenir consciente de esta unidad de su realidad con la esencia objetiva» (259, 212). El yo anhela la armonía con el mundo ético existente, quiere asemejarse a él, entrar en él, exponer la verdad de lo universal en su particular manera. También para esta anhelada unidad de espíritu individual y colectivo emplea Hegel el vocablo «dicha» *(Glück)*. «Y, como esta unidad se llama

dicha, este individuo será enviado, así, por su espíritu al mundo *a la búsqueda de su dicha*» (259 s., 212).

Hegel plantea dos posibilidades por las que pueden transcurrir los caminos históricos. Por un lado, desde la sustancia ética hacia el riesgo de la libertad individual; por otro, desde la individualidad, que se ha tornado aislada y sin suelo hacia la comunidad gubernamental –aún por conseguir, por efectuar– de una coexistencia bien desarrollada en todos los aspectos. El primer camino lleva fuera del mundo ideal de una *polis* antigua; el segundo, fuera de la anarquía atomizada de los individuos desvinculados y lleva al Estado totalitario. Es característico del modo sutil y dialéctico de pensar de Hegel el que exponga el problema de la realización de la autoconciencia racional en un movimiento doble y antagónico. El acento histórico queda puesto, casi de paso, por la observación de que «de nuestros tiempos» (261, 213) se halla más cerca el punto de partida que arranca de la pérdida de la eticidad real *(real)*, que a nosotros antes bien nos compite esforzarnos por escapar de la situación de las libertades singulares aisladas, por buscar cobijo como mismos *(Selbste)* en una sustancia. Esto no puede darse a modo de un salto, sino que, más bien, la conciencia ha de recorrer un camino de trabajo espiritual consigo misma. La autoconciencia pisa una senda de múltiples experiencias, experiencias que ella misma hace y en las que se le desaparece la seguridad de la confianza en sí.

Primero, la autoconciencia está segura de sí misma, en cuanto esta conciencia singular está cierta de ser la «esencia» misma. Por ello cree que solo puede «realizarse» cuando se desenvuelve, cuando todo lo demás que es lo aprovecha solo como una ocasión, un escenario, un material cualquiera. En su desenfrenada voluntad en pos de su propia singularidad, de su propio ser-para-sí, el yo, en su autoposición referida al yo, niega lo otro que lo rodea, que existe ante los ojos, pero que, para el yo, no tiene el significado de un ente en sí. Esto no vale solo para la naturaleza circundante, sino también para el mundo ético que lo rodea. En lo ahí dado el yo busca la negación, y lo hace con una desenvuelta radicalidad. Quiere «superar y anular» todo lo que se le presenta y confronta, pretende apartarlo dándole el carácter de

la impropiedad. Solo se tiene a sí mismo como lo verdaderamente ente; todo lo demás es nada. Pero no habría consumado la negación si permaneciera siquiera un resto, una mísera sombra, una ruina de ser; ha de explicar, por tanto, lo dado y ahí presente como sombra e imagen de sí mismo. Ha de proclamarse como la esencia de todas las cosas. Dice Hegel: «... la conciencia se manifiesta escindida en esta realidad encontrada y en el *fin* que cumple mediante la superación de dicha realidad y que convierte en realidad en vez de aquélla» (261, 213). Las leyes del mundo ético –en el que un individuo se eleva y dirige su fuerza de negación contra todo lo que él mismo no es– estas leyes resultan disputadas, negadas, destronadas. El individuo es su propia ley, proclama ésta como ley del corazón, de la interioridad, de la conciencia moral subjetiva; pero lo hace empleando el lenguaje, ese elemento universal, él mismo simultáneamente universal. El individuo vive así una perturbadora contradicción, puesto que no puede actuar cuando quiere solo a sí mismo y nada más. Hegel expone de forma anticipatoria y con unas pocas frases el camino por el que la autoconciencia busca su realización racional. Esto no significa que se siga el camino de un modo siempre racional. Más bien la conciencia vive experiencias de una penetrante sinrazón y de tergiversaciones tales que se encuentra totalmente desconcertada y que la imagen de la razón amenaza con perdérsele.

La sección acerca de la realización de la autoconciencia racional se divide en tres partes y éstas llevan unos títulos peculiares que no resultan de inmediato comprensibles: a) El placer y la necesidad; b) La ley del corazón y el desvarío de la infatuación; c) La virtud y el curso del mundo. Estos títulos solo se vuelven comprensibles a partir del contexto en que se hallan. La autoconciencia, que ha salido de un mundo ético abarcante y se pone sobre sí misma, es la realidad *(Realität)*, la verdadera realidad efectiva *(Wirklichkeit)*, rodeada solo por sombras. Aunque lo circundante no tiene el mismo rango que el yo, sea inferior en ser y fuerza, el yo sí es irritado por ese mundo espectral. Insiste para «hacer a este otro sí mismo» (262, 214), busca anularlo, aniquilarlo, darle otra explicación. La autoposición del yo lleva esto a cabo contra la ética y contra la teoría. ¿Cómo ha de entenderse? La éti-

ca sobrepasa, en su carácter vinculante universal, al obrar irrestricto y arbitrario del yo. La teoría, por su parte, no pertenece a ningún individuo, sino que está, de entrada, en el medio de lo universal. Así, cuando la individualidad se quiere radicalmente solo a sí misma, no puede reconocer el carácter vinculante de la ética ni la objetividad de la teoría y las ciencias, hasta se volverá expresamente en contra de ellas. Refiriéndose de forma velada al *Fausto* de Goethe, dice Hegel: «No ha penetrado en ello [la autoconciencia] el espíritu que parece celestial de la universalidad del saber y el obrar, en el que enmudecen la sensación y el goce de la singularidad, sino el espíritu terrenal, para el que solo vale como la verdadera realidad el ser que es la realidad de la conciencia singular» (262, 214). Una posibilidad existencial, un *bios* (que parece estar cerca del aristotélico *bios apolaustikos*, del vivir en el goce, pero que se mueve aun así dentro de otro horizonte de problemas) es ahora presentado por Hegel en sus rasgos fundamentales como el primer modo como la autoconciencia intenta su realización. El *pathos* contenido que resuena en sus afirmaciones, unas veces breves y otras vibrantes, se corresponde con una tensión que puede venir desencadenada por un pensar especulativo, por un pensar en la historia del concepto de ser, a partir de los escenarios bélicos de la historia de su tiempo, a partir de la Revolución francesa o del emperador, de quien Hegel más tarde dirá: «He visto al Emperador –esa alma del mundo– salir de la ciudad para pasar revista a sus tropas...».[81]

81 G. W. F. Hegel, carta del 13 de octubre de 1806 a Niethammer, en *Briefe von und an Hegel*, editadas por J. Hoffmeister, vol. I (1785-1812), Hamburgo, 3ª edición, 1969, pág. 120 (PhB 325).

βα)
El placer y la necesidad

29.
El primer camino: la separación del individuo del mundo ético (goce, apetencia, goce del placer, las «esencialidades vacías», necesidad inerte (abstracta); poder de la universalidad)

Es un don único de Hegel el que tiene para llenar de vida pensamientos abstractos y exponer el acontecer vivo en la más elevada forma reflexiva de los principios del pensamiento, para dar un significado espiritual a las transformaciones históricas que pasaron por la escena del teatro del mundo en forma de la «Ilustración», la «Revolución francesa» o del gran individuo corso. La realización de la autoconciencia racional tiene lugar en el espacio de la historia y concierne la relación de la razón que obra y actúa respecto de lo que encuentra como condiciones pre-dadas de tipo natural e histórico. El impulso fundamental de la razón pugna, única y exclusivamente, por encontrase en el seno de lo subsistente de antemano, en la *polis*, en la forma comunitaria del Estado. Pugna por concebirse como la esencia de lo que es y acontece. Y lo que ha acontecido y envuelve en cuanto situación a la razón en el mundo moderno es la pérdida de una relación feliz y afortunada entre *polis* e individuo singular. En la «Ilustración» se sostiene el hombre basándose en su propia y fi-

nita capacidad cognoscitiva. En la Revolución francesa es proclamada la soberanía del pueblo. Napoleón, por su lado, representa el individuo histórico-universal.

Transcrito a principios, todo esto significa que la autoconciencia, en la dimensión de la verdad histórica, se muestra primero como un individuo singular que no está ya integrado en un mundo ético, que no está ya anclado en una sustancia omniabarcadora. Antes bien, ha caído de todo lugar de cobijo, no está ya portado por la evidencia de la ética, no está ya bajo la protección de las grandes autoridades que explican la vida. El individuo se halla expuesto: a la aventura de la libre autorrealización. La autoconciencia se ha zafado de las ataduras anteriores que, en forma de leyes, proposiciones fundamentales y ciencia, habían restringido antes sus decisiones. Se impone con su posibilidad de poder determinarse a todo lo que en cada momento quiere y de no estar impedido por nada; se tiene a sí mismo por soberano. Pero no solo en cuanto libre frente a los vínculos de la ética tradicional. Antes, bien se tiene a sí mismo por el poder que quiere y decide; un poder que ahora, en forma autoconsciente, es lo mismo que antes le venía al encuentro como una autoridad ajena y soberana en forma de ética. El individuo se entiende a sí mismo no solo como «independiente» de la ética existente en la *polis*, sino que se presenta con la pretensión de ser él mismo el poder que pone. A partir de esta doble «libertad de» y «libertad para» resultan contradicciones y complicaciones para la incipiente y entusiasta autoconciencia. Se perfila así un camino que repite, en el nivel de la historia y de la libertad, la dialéctica que anteriormente había recorrido la conciencia desde la certeza sensible, pasando por la percepción, hasta el entendimiento.

El primer tramo de camino de esta dialéctica lo expone Hegel en la sección «El placer y la necesidad». En esta parte del texto no encontramos ningún análisis detallado de la posición hedonista ante la vida, ninguna explicación diferenciadora que hable de impulsos, apetencias, goce o placer; no hay ninguna escala de placeres y apetitos, ninguna descripción de los momentos voluptuosos, de la sexualidad hasta los arrobamientos sublimes del espíritu; no hay ninguna descripción vívida de la felici-

dad epicúrea en relación con los jardines. El tema de Hegel no es el placer como tal, no es su carácter agotable, ni su autoconsumación y su disolución en la saciedad, como tampoco lo es aquel juego, conocido pero a la vez imposible de aprender, de ilusionismo y desabrida decepción.

La autoconciencia, que se entiende primero como la individualidad del individuo libremente puesto, busca la realización de sí misma como goce *(Genuß)*. La ética de la procedencia siempre ha limitado ya el goce, lo ha permitido solo en determinadas condiciones. El hombre es una criatura natural con necesidades naturales, cuya satisfacción brinda una satisfacción mediocre; pero el hombre también es libertad y puede no solo deleitarse lujosamente en lo susceptible de ser gozado, sino también en el gozar mismo. Una autoconciencia a la cual la ética no diga ya, de modo vinculante e imperativo, qué es lo que ha de ser gozado conveniente y rectamente, disfruta de la ausencia de vínculos dentro de un goce sin restricciones. «Se precipita, pues, hacia la vida», dice Hegel, «y lleva hacia su cumplimiento la pura individualidad» (262, 214). Aquello en lo que puede manifestar desenfrenadamente su arbitrariedad soltada es el campo del goce sensible. La libertad del individuo cree erróneamente acreditarse en el gozar de lo susceptible de ser gozado. Decae en lo sensible. La vida es cogida como una fruta madura y sabrosa. Sin embargo, con ello el individuo está tensado en el tráfago universal, su aparente soberanía la pone en acto de maneras en modo alguno originales. El goce sensible desbocado se le aparece como efectuación de la libertad. Liberado de las leyes y su dirección normativa, cae víctima de un poder natural que atraviesa también a todo animal. Solo que puede ser más animal que cualquier animal, gracias a su libertad. Lo sensible como dimensión no es ningún campo producido por la libertad individual, sino más bien algo ya dado con la disposición natural de la vida humana. La autocomprensión de la libertad humana individual permanece pobre y sin desarrollar cuando se entiende únicamente como un ilimitado poder gozar. Nada es producido, solo es tomado y gozado aquello que se muestra como susceptible de ser gozado. Una libertad de este tipo, en el fondo, depende de encontrar ob-

jetos de goce. Permanece afincada en el círculo de las cosas presentes que se prestan a ser gozadas. Sin embargo, en la medida en que este obrar es una acción de la libertad y de la autoconciencia racionales, no acontece dentro del mero gozar. El gozar caracterizado por la apetencia tiene la tendencia intrínseca a consumir, en el goce, la cosa *(Sache)* susceptible de ser gozada; tiende, como dice Hegel, a «aniquilarla».

Apetencia y goce son modos de un comportamiento negativo respecto de otro ente. La caída en lo sensible es solo un momento de la libertad ilimitada del individuo, no constreñida por la ética y sus leyes. Otro momento igual de importante es la aspiración de la autoconciencia racional a encontrarse a sí misma en la ética, que se le aparece como ajena y que niega mediante su impulso carente de ética. La ética que se halla enfrente de ella (o, mejor dicho, que la autoconciencia misma se ha puesto en contraposición suya) es, en primer término, otra autoconciencia, la de un pueblo. Frente a ella, pues, la libertad individual quiere encontrarse y reconocerse en la medida en que es racional. La contraposición a la ética toma a ésta justo como escenario para demostrar una independencia de la ética... ante la ética. Y en ello la libertad desbocada del goce sensible ansía quitar al gozar su rasgo fenoménico de aniquilación de un objeto de goce y avanzar hacia el encontrarse a sí mismo en lo que aparentemente es otro y ajeno; ansía descubrir las cosas *(Sachen und Dinge)* que parecían ser botín para el goce como una autoconciencia con la que puede llegarse a una identificación. Hegel lo formula brevemente, la autoconciencia «... llega, pues, al goce del *placer*, a la conciencia de su realización, en una conciencia que se manifiesta como independiente, o llega a la intuición de la unidad de ambas autoconciencias independientes» (263, 215). Con ello se presenta una inversión total de la intención original del individuo ebrio de libertad. Éste quería realizar su individualidad más extrema e ilimitada en el goce sin restricciones. Pero al llevar a cabo este proyecto, tiene la experiencia de que no puede permanecer este individuo fijo cuando se descubre y encuentra finalmente a sí mismo en el objeto que quiere gozar. «Se concibe como *esta esencia singular* que es para sí, pero la realización de

este fin es, a su vez, la superación de él; pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como *esta* autoconciencia *singular*, sino más bien como *unidad* de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como *universal*» (263, 215).

No resulta fácil seguir aquí comprensivamente la inversión dialéctica que viene dada en la libertad ilimitada para el placer, en el programa de una autorrealización hedonista del individuo. Se realiza a sí mismo en la medida en que simultáneamente se supera y anula. Practica la libertad en la medida en que cae en lo sensible, afirma la independencia en la medida en que se entrega. Como libertad decadente y que se entrega, que quiere tomar la realidad efectiva de todos los fenómenos *(Erscheinungen)* susceptibles de ser gozados, la autoconciencia ha de vivir la experiencia de que ella misma es aquello en lo que quería enriquecerse y de lo que buscaba llenarse. Se experimenta a sí misma como la unidad inmediata de ser-para-sí y ser-en-sí. Es para sí en cuanto este individuo singular y es al mismo tiempo todo aquello que parece contraponérsele como materia y material de posible goce. El yo se deviene a sí mismo contenido en una pluralidad de referencias, en la medida en que es al mismo tiempo singular y universal. Hegel lo formula de este modo: «La realización alcanzada por esta individualidad solo consiste, por consiguiente, en que haya hecho salir este círculo de abstracciones del confinamiento de la autoconciencia simple al elemento del *ser para ella* o del despliegue objetivo» (264, 216).

Cuando se nos quiere hacer aparecer que un individuo se realiza en grado sumo en su singularidad solitaria, cuando «se precipita hacia la vida»,[82] cuando vive al día y se entrega totalmente al placer del goce, entonces no tiene otro contenido –afirma Hegel– que la estructura vacía y enteramente universal de la subjetividad. Solo tiene el concepto de razón como contenido, el encaje de los conceptos «unidad, diferencia y relación» (264, 216),

82 *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 262 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 214. *(N. del T.)*]

con los cuales y en los cuales determina su relación consigo mismo y con las cosas. El yo, que quiere ser independiente del modo más original, llega a la comprensión estructural de la independencia y su superación y anulación. Gozando, el yo permanece racional de un modo poco desarrollado. Ocurre igual a cuando Hegel, al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, al discutir la «certeza sensible», había señalado que el conocimiento sensible parece ser el más rico, en cuanto ofrece muchas y variadas impresiones, pero que en verdad es el «más pobre», porque solo emplea primitivamente la comprensión del ser, porque solo puede decir de su objeto que es y nada más. De igual modo, el obrar de la autoconciencia tiene su ejecución más lozana y opulenta de entrada en el gozar sin límites; en verdad, sin embargo, esta opulencia es una pobreza, puesto que en ella la autoconciencia de la razón activa permanece anclada en los conceptos abstractos. «Por tanto, la individualidad solamente singular que solo empieza teniendo por contenido el concepto puro de la razón, en vez de haberse precipitado de la teoría muerta a la vida, lo que ha hecho más bien ha sido precipitarse solamente a la conciencia de la propia carencia de vida y solo participa de sí como la necesidad vacía y extraña, como la realidad *muerta*... el individuo experimenta el doble sentido que lleva implícito lo que obra, a saber, el *haber tomado* su *vida*; tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte» (265, 216 s.).

De una manera extremadamente difícil de entender, Hegel reflexiona sobre el resultado del tercer paso de una autorrealización racional del individuo, que no pertenece ya al mundo ético, que recibe y brinda cobijo, de un pueblo. La experiencia que se tiene con ello puede caracterizarse del siguiente modo: la conciencia de ser un individuo queda trastrocada e invertida, el que goza es alguien que actúa de un modo vacío y formal. Es una libertad que no se mueve de otro modo que no sea el del sujeto como tal y de manera universal. Es ya solo en el sentir y no en el pensar como el yo que goza es singular. Se produce una tensión entre sentirse a sí mismo y pensarse a sí mismo. El individuo se ha convertido en un enigma para sí mismo, por cuanto sus primeras opiniones acerca de sí mismo y su gozar han ido

desde la apariencia de ser libre hasta la verdad del universal ser sí mismo. Dice Hegel: «La *necesidad abstracta* vale, pues, como la *potencia* solamente negativa y no concebida *de la universalidad*, contra la que se estrella la individualidad» (266, 218).

ββ)
La ley del corazón y el desvarío de la infatuación

El segundo camino: ley del corazón frente a mundo ético.
(Contradicción de la ley universal y de la individualidad;
el «bien de la humanidad» como principio de la ley del corazón;
la realización de la ley del corazón; enajenación de sí mismo;
«la demencialidad de la conciencia»)

Una nueva figura de la autoconciencia, en cierto modo una nueva estación en el camino de la «realización», se presenta cuando el individuo libremente activo deja de querer concebirse y realizarse *(sich realisieren)* a partir de una contraposición frente a lo universal. Anteriormente, se había contrapuesto como individuo singular frente al mundo, se había deshecho de la ética existente como de una pesada coacción y no sabía hacer consigo mismo sino entregarse a los agotables encantos de lo sensible. Lo que había querido dejar ver apartado de sí y alejado, esto es, lo universal, lo descubrió entonces como la estructura de necesidad (unidad, diferencia, relación) dentro de él mismo. Si el yo aislado es desenmascarado como algo universal, en la medida en que hay estructuras generales en su autocomprensión que se vuelven determinantes, entonces este yo experimenta, perturbadoramente, que es distinto a lo que creía ser.

En la segunda figura que Hegel quiere demostrar ha de pensarse otra relación entre el ser universal y el ser individual. La autoconciencia asume intencionadamente, y por libre voluntad, lo universal en sí, se proclama como la ley. En verdad, todavía no como la ley para los otros, pero sí como ley para sí mismo; contrapone una «ley interna» frente a una «ley externa» ajena. La tradición en la que el individuo despierta a sí mismo está ya bajo el señorío de la ley de la ética. El individuo puede buscar su realización al no efectuar su vida de forma desenfrenada como hace quien goza sensiblemente, sino viviendo su vida bajo las riendas de una ley que, empero, no es, en modo alguno, una ley ajena. Frente a la ley que está fuera, en la *polis*, en los códigos legales y en las cortes de justicia, el individuo contrapone una ley interna, que encuentra en sí. La ley externa vale para todos los miembros de una comunidad legal, de una ciudad, de un Estado, está codificada, puesta por escrito e interpretada; es aplicada a casos legales de todo tipo y practicada dentro de una jurisprudencia. La ley interna no tiene el carácter de las normas de conducta públicas e intersubjetivas, que es común a la tradición ética y a las reglas jurídicas que la forman. El individuo es universal en cuanto es ley interna. Y la ley interna es individual y singular en cuanto solo está en la conciencia y solo es para el individuo. Hegel la llama la «ley del corazón». No es ésta ninguna designación sentimental, no se trata de contraponer los sentimientos frente a la razón, sino la interioridad del sujeto individual frente a la intersubjetividad. Mientras el hombre individual, en toda pregunta referida a qué es correcto, pueda remitirse a su fuero interno que le dice qué es lo correcto, tenemos que porta en sí mismo la instancia que decide sobre los problemas éticos referidos a cómo dirigir la vida. El individuo es, en sí mismo, una «corte de justicia» a partir de su propia soberanía. Con el término «ley del corazón» se está refiriendo Hegel, con toda claridad, a pensamientos y modos de hablar de Rousseau, por ejemplo a su concepto de una *religion du cœur*. En la «ley del corazón», el individuo, que niega el carácter vinculante de la ética y se pone solo a sí mismo como fin *(Zweck)* mayor, está determinado y llevado por un universal que se halla entro de él, «... [él es] un co-

razón, pero que tiene en él una ley...» (266, 218). El obrar del individuo se sabe en contraposición con las prescripciones, reglas y las órdenes de contenido universal de la ley pública y confronta a ésta la certeza interna del Derecho. El hombre individual se sabe en una mala relación con el mundo ético que lo rodea, el cual ha venido dado a partir de una larga historia. Ya puede este mundo ético ser el resultado de la confluencia de diversas fuentes, arraigada en parte en la acción libre de unos pocos, en parte en la rutina de la costumbre de los muchos; en cualquier caso, este mundo ético se presenta dentro del espacio público de la vida social humana en cuanto «orden del mundo violento», y ejerce un señorío sobre una «humanidad que padece» (267, 218). El individuo que protesta no se limita a sustraerse del ámbito de poder de la ley pública, sino que contrapone su eticidad a la ética de la procedencia y la tradición. No huye hacia lo que parece carecer de ley (como hace quien goza), sino que se opone a la ley ajena apelando a la propia, contradiciendo, con la pasión de la interioridad, toda coacción externa. El giro hacia dentro, hacia la ley del corazón, es, al mismo tiempo, un rechazo de la ley pública, así como la negación de la historia, de la tradición, de la ética que ha venido dada y que ha ido formándose.

El espíritu del hombre individual eleva su contradicción contra el espíritu de la humanidad, en cuanto este último afirma haber hablado ya y proclamado su decálogo. Pero la ley del corazón no es solo individual. Vive en el individuo, pero como el fuego del entusiasmo por lo elevado y bello. Le da alas el ansia de convertirse en la ley de todos los corazones, de poner, en el lugar de la letra muerta de la sujeción al Derecho, la voz viva de la conciencia moral que comprende el sentido. Con ello, ha entrado en escena una figura que no conoce la imprudencia del que goza, sino que ostenta una alta seriedad en su propósito de realizarse efectivamente como ley (esto es, en el caso del individuo como ley del corazón y, finalmente, como ley de todos los corazones). Lo que parece presentarse como una forma más elevada de la existencia *(Dasein)* y que es la protesta, la rebeldía, del individuo libre y activo contra el mundo ético que se le contrapone no puede realizarse efectivamente en un espacio libre y toda-

vía no ocupado, como si en ninguna parte hubiera determinaciones firmes, costumbres, usos, valoraciones y órdenes sociales con sus correspondientes instituciones.

Inevitablemente, ha de llegarse al conflicto entre la ley con validez pública y la ley del corazón, que desea cambiar y mejorar el mundo, que quiere fomentar el bien *(Wohl)* de la humanidad. La ley del corazón se convierte en legitimación de la subversión y revolución. No queda como reflexión y convicción en las almas de los individuos, sino que pugna a su vez por la publicidad y el reconocimiento general. En la crítica del orden vigente y de sus leyes, la ley del corazón misma es exteriorizada. Con ello, experimenta una peculiar inversión. De entrada, está segura de sí misma en la inmediatez de su sentimiento de lo correcto y de las acciones necesarias derivadas de dicho sentimiento. El individuo ve su determinación en que ha de seguir la ley de su corazón y mantenerse libre de leyes que tienen el carácter de lo que subsiste de antemano, está ya introducido y tiene validez pública, de leyes que han sido entronizadas como poderes dominantes y que exigen la subordinación del individuo a ellas. A esta pretensión ajena, la autoconciencia individual contrapone su voluntad, sus máximas, su sentimiento de lo adecuado y lo bueno. No se deja doblegar, se rebela contra el sometimiento en la manifestación de un derecho puesto por una instancia ajena. El individuo quiere, en su libertad, ser también «origen» y posición positiva.

Mientras proteste y se rebele, al individuo se le presentan contrapuestas de forma intransigente dos leyes, a saber, la tradicional-pública y la interior del corazón. La primera eleva la pretensión de valer para todo el mundo, la segunda vale en cada caso para mí. Al individuo, la ley de la ciudad y del Estado ha de aparecérsele como una vinculación que él mismo no ha efectuado, que no ha hecho, esto es, como un conjunto de reglas no-obradas y no autorrealizadas efectivamente para el propio realizar efectivo y para el propio obrar. Y cuando se dirige a su propio interior, encuentra allí, inmediatamente, una ley impronunciada, no escrita y carente de códigos. Con ello, viene al encuentro del mundo ético que lo rodea para negarlo de manera autocrática, pero no

para hacer registro en busca de un posible botín para el goce, sino, más bien, para realizar efectivamente la autoconciencia racional que porta en sí una ley interior. Se muestra una contradicción interna en el seno del ser humano en cuanto y en la medida en que a éste se le presentan exigencias de dos modos diferentes, ya sea obedeciendo la ley con validez externa, ya sea alzándose contra ella. En ocasiones, puede ocurrir que la ley ética tradicional da prescripciones e indicaciones que puedan coincidir con las de la ley del corazón. Pero eso es entonces algo contingente. La ley externa, puesto que es externa, no tiene para el individuo el significado de ser expresión de sí mismo, sino que se le contrapone como una prescripción ajena. La ley ajena no tiene el momento del individual ser-para-sí, el carácter de lo cordial.

La contradicción se alberga a más profundidad y es más que la protesta o rebelión del individuo frente a los poderes dominantes y establecidos de la comunidad gubernamental *(Gemeinwesen)*.[83] Una contradicción irrumpe por el hecho de que el individuo, por sí mismo espiritualizado y entusiasmado, desea «exteriorizar» lo interior de su corazón e insta a que aquello que para él es ley sea ley para todos, si solo se logra alumbrar la soberanía creativa en todos sus congéneres. No se trata, a partir de ahora, de una subyugación de los conciudadanos, sino más bien de una igualdad en el ser libre de todos, de la *égalité* en la *liberté* y de la *fraternité* que en ello se anuncia. Las palabras con las que la Ilustración y la Revolución francesa empezaron a entrar a trote contra la sociedad estamental, se convierten, con el triunfo del principio de la igual libertad, en contradicciones.

La contradicción principal consiste, sin embargo, en que una realización efectiva de la ley del corazón destruye a ésta. La ley del corazón solo puede realizarse efectivamente mediante su superación y anulación. ¿Cómo es eso? Cuando el individuo quiere

83 *Cf.* Félix Duque, «Bases para una democracia europea (la fenomenología hegeliana del "perdón de los pecados"», en *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n.º 6, 2006, págs. 65-84, especialmente pág. 68. *(N. del T.)*.

«hacer» universal lo que en él, individualmente, «es» en cuanto ley, esto es, en cuanto universal, cuando establece la ley interna como una exigencia públicamente planteada y cuando apela a la interioridad de los otros, de los congéneres y conciudadanos, para que den vida, con el espíritu de su corazón, a las leyes del ser comunitario, en ese momento se invierte, en su obrar, su propia intención. No solo no sabe lo que está haciendo, sino que además lo hace en contra de sí mismo, en contra de su propio obrar. La libertad del individuo, en la medida en que la ley del corazón ha de llegar a autorrealizarse, se da de bruces consigo misma. «La ley del corazón deja de ser ley del *corazón* precisamente al realizarse. En efecto, cobra en esta realización la forma del *ser* y es ahora una potencia *universal* para la que *este* corazón es indiferente, por donde el individuo, por el hecho de establecer *su propio orden*, deja de encontrarlo como el orden suyo» (268, 219). El individuo que se eleva a lo universal, no al modo como éste se presentaba antes como orden del Estado, sino más bien, en cuanto quiere universalizar la ley del corazón, se mete en contradicciones entre su obrar y su obra, entre «su» ley y la ley pública, hasta ahora reconocida y ahora rechazada aunque todavía no destronada, y, además, en contradicciones con sus congéneres. Y es que éstos también pueden, o podrían querer elevar su propia interioridad, el sentimiento y la convicción acerca de su rectitud a principio universal y hacer de la ley de sus respectivos corazones la ley para todos.

Con estas consideraciones, Hegel realiza una crítica velada del principio de soberanía de Rousseau y de la *volonté générale*. La exigencia de que aquello que es para una autoconciencia individual la unidad de la individualidad y de lo universal, de corazón y ley, deba y ha de ser reconocido por todo corazón, es utópica. Y lo es porque los hombres, ciertamente, son más o menos iguales en sus impulsos y necesidades, y también en la estructura de su subjetividad, pero no en los proyectos de su libertad, no en el poder productivo de sus «corazones». «De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la de *otro*; y precisamente con arreglo a la ley universal según la cual todos deben encontrar su corazón

en lo que es ley, se vuelven contra la realidad efectiva que este individuo propone, lo mismo que se volvían contra la suya propia» (269, 220). El individuo queda devuelto a sí mismo por la oposición de los otros, quienes insisten en la pretensión de universalidad de su subjetividad individual, lo mismo que el yo, que desea elevar la interioridad de su corazón a ley para todos. Esto significa, como indica Hegel, que el individuo no conoce la naturaleza de la realización efectiva, querría sostener y conservar la individualidad singular y la universalidad. Ambas van unidas en la esfera de la interioridad. La exteriorización de la libertad, que quiere hacer de la ley del corazón ley estatal de la *polis* efectivamente real, no es capaz de mantener unidos la individualidad que obra y su ley, y ha de vivir la experiencia de que la exteriorización siempre pone al individuo en la árida zona de la realidad efectiva pública, donde la cálida y guarecida soledad del espíritu individual «naufraga». El naufragio de la individualidad acontece como su realización efectiva. Lo universal, que es el Estado y la *polis* –y que, como dimensión ajena, se contrapone o parece contraponerse a la interioridad del sujeto yoico–, es en verdad una dimensión de la individualidad misma, si bien se trata de la dimensión de su enajenación y su naufragio, que le es atribuida como potencialidad.

Con la caracterización de la exteriorización de la libertad como enajenación de la individualidad, que lleva a cabo una obra y se somete a ella, toca Hegel un motivo central de su pensamiento, un motivo que, según él, «ha hecho época» desde el punto de vista de la historia universal. La discusión detallada y más a fondo del problema de la enajenación se encuentra solo en la doctrina acerca del espíritu, en la segunda sección «El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura». Rousseau, por su lado, ve en la *aliénation* el pecado original del género humano propiamente dicho y quiere mantener la libertad de los individuos, aun cuando construyen un Estado y se unen para establecer un contrato de Estado, de tal manera que todos renuncian a la misma cantidad de su arbitrariedad y se quedan con un resto de libertad de igual tamaño. Hegel, en cambio, no considera, en modo alguno, la enajenación como un mal inevitable, una situación

penosa, una merma de la libertad individual. Él ve en lo universal lo propio de los pensamientos y de la razón en la libertad humana, la cual no logra reunir su obrar singular y la forma de sentido universal y espiritual de éste. La conciencia del yo queda perturbada por la contradicción de ser, al mismo tiempo, algo individual y algo universal, que tiene validez universal, por la contradicción de que en la realización efectiva de la ley del corazón «naufrague» ella misma y «se sumerja» en el espíritu comunitario.

Dos concepciones sobre la esencia y sobre lo efectivamente real entran en conflicto. En primer lugar, el individuo es esencial y efectivamente real consigo mismo cuando insiste en su singularidad, cuando permanece en la esfera de la interioridad, si bien ahí no puede exteriorizar su ley. Pero cuando es llevado a proclamar la ley interior como pública, entonces lo «universal» de la esfera estatal, a la que se lanza y sobre la que se proyecta, es considerado como la esencia más propia y lo más verdaderamente real, por más que, con ello, se abandone a sí mismo en su individualidad única y se pierda a sí mismo. No es solo la razón «teórica» la que resulta desconcertante en una contradicción entre dos concepciones imposibles de reunir y compatibilizar, dos concepciones contrarias acerca de la «esencia» y la «realidad efectiva». También, y en no menor medida, resulta desconcertante la razón activa, la que actúa con libertad, la que aspira a realizarse efectivamente. ¿Qué ha de significar la realización efectiva, cuando los conceptos se han tornado oscuros y opacos, polisémicamente ambiguos y carentes de contorno, los conceptos con los que la autoconciencia quiere aprehender su obrar y su consumar, así como el carácter de acontecimiento de la libertad? Hegel aprehende la situación embarazosa que aquí es recrudecida hasta constituir una inseguridad de la razón de si puede actuar en la siguiente afirmación condensada: «Por cuanto que la conciencia de sí expresa este momento de su decadencia consciente y en él el resultado de su experiencia, se muestra como esta inversión interior de sí misma, como la demencialidad de la conciencia, para la que su esencia es de un modo inmediato no-esencia y su realidad de un modo inmediato no realidad» (271, 221).

Las antinomias de la libertad humana, en la medida en que ésta se empeña en ser una libertad racional, no son menos inquietantes y desconcertantes que los problemas dialécticos de la comprensión teórica del ser. Es más, posiblemente son más oscuros e insondables todavía. Cuando la «Ilustración» osó contradecir la autoridad de las leyes de la tradición y postuló la voluntad viva de los individuos como fundamento de la ley estatal universal, o cuando la gran revolución intentó establecer la igualdad de los ciudadanos, en el primer caso, el vacío inerte de la *volonté générale* permaneció como un resultado negativo y, en el segundo, la igualdad de todos quedó demostrada ilustrativamente por la guillotina.

30.
El desvarío de la infatuación. Disponibilidad del orden universal para ser trastrocado. El curso del mundo

El problema de la enajenación, ciertamente, es visto por Hegel desde una perspectiva histórica, también en la forma provisoria del texto que nos ocupa, pero no es considerado como una dificultad fáctica evitable, no es abarcado como si fuera una injusticia o una desventura que pudiera quitarse de en medio mediante buena voluntad o una revolución victoriosa. La enajenación acontece esencialmente cuando el interno querer político se realiza en efecto en acciones y obras, cuando la ley del corazón, que pertenece en primer término a la individualidad singular, trata de transponerse en relaciones objetivas y válidas, cuando las ideas de los ilustrados filántropos y los planes de los revolucionarios se exteriorizan en la dura escena de la política. Hegel ha descrito como horizonte de este problema la realización efectiva de la autoconciencia racional, y lo ha hecho a partir del en-

foque de que en el mundo moderno el hombre singular no se encuentra ya en un orden de conjunto ideal y que le porta, que en él no subsiste ya un equilibrio entre *polis* e individuo y que no existe ya la «dicha» de la pura conciliación, sino que, más bien, se busca la «dicha», ya sea que el individuo se sitúe en contra de la ética y el orden tradicional y, liberado de ellos, quiera acreditar su sí mismo en el goce sensible, ya sea que quiera exteriorizar su interioridad espiritual como protesta o rebelión. La esfera del espíritu ya devenido objetivo, el ámbito del poder y del orden legal establecido, es ahora el medio en el que la razón de la individualidad singularizada busca su realización efectiva. No en la naturaleza como materia y organismo, sino en la historia como efectiva realidad política es donde la razón actuante busca realizarse *(sich realisieren)*. Aquello que se presenta en el campo histórico tiene, en cuanto subsistente frente al individuo, una preponderancia y se le aparece como un poder soberano que exige sumisión. El Estado como ética, jerarquía y encaje institucional de un pueblo es vida vivida de una larga y venerable procedencia. Puede parecer una osadía el que el individuo se sustraiga a este poder o se atreva incluso a contradecirlo. ¿En virtud de qué es posible una osadía así? Únicamente mediante el pensamiento de que fue una razón activa, obradora y creadora la que produjo al Estado, aunque no se trate de la razón de individuos segregados, y de que se trata de la misma fuerza la que da lugar a la *polis* y la que la niega, que la pone en cuestión, que rompe con ella o que irrumpe en ella con una vehemente voluntad de renovación. Esta misma fuerza, unas veces convertida en objetiva en cuanto monumento de bronce, otras entendida como un plasma puro, aún sin consumir, que busca su materia, que proyecta su obra en el sueño de los pensamientos y que se alza contra la Bastilla de lo subsistente. El individuo mide la realidad efectiva externa según la ley de su corazón, que para él es lo esencial, y desde ahí dicta presurosamente acerca de lo subsistente la sentencia de que merece ser derrumbado.

Hegel le da al problema una profundidad que va más allá de la ingenua conciencia de los activistas políticos. Éstos solo ven la insuficiencia de la *polis*, se lanzan contra ella, puede que con co-

razones que arden por lo elevado y lo bueno. Plantean su sueño idealista contra lo odioso de las relaciones efectivas de poder, quieren cambiar lo subsistente, derribarlo y erigir, sobre sus ruinas, un mundo humano nuevo y mejor. Parten del pensamiento de que lo creado por el hombre puede ser también destruido por éste, para poner en obra un proyecto mejor de comunidad de pueblo y de Estado. Apelan a la identidad de la razón que actúa como acción-hecho *(die tathandelnde Vernunft)* en la consistencia y el proyecto del Estado. Pero se equivocan, sin embargo, en lo concerniente a la distinción misma entre consistencia y proyecto. Pretenden que solo se trata de eliminar un determinado orden de poder, de relevar un determinado sistema de dominio por otro, de crear sitio para una nueva construcción. No reconocen que la esfera misma en la que quieren actuar tiene una estructura enajenante, que toda realización efectiva también acarrea consecuencias negativas.[84] La interioridad que pasa a lo exterior no puede conservar su pureza y orginariedad. Ha de transformarse y en ello se hace similar a aquello que quería transformar. La victoria de una revolución es, ya de inmediato, la traición de la misma. La ley del corazón que tiene éxito político renuncia a su interioridad cordial. Esto no significa, empero, para Hegel, *malaise* alguna de la naturaleza humana, ninguna debilidad de la voluntad ni falta alguna de fidelidad frente a los principios proclamados. Aquí no es cuestión de acusación ni de resignación. Una dialéctica del trastrueco determina la relación de lo interno y lo externo también en la dimensión de los intentos políticos de realización efectiva de la autoconciencia individual racional y, al principio, individual. Los pensamientos expresados aquí por Hegel se hallan en un nivel reflexivo que no había sido alcanzado hasta ahora por ninguna teoría sobre la revolución. La individualidad singular y libre que porta en su cabeza el programa de un mundo mejor y lleva en su corazón el ardor por él,

84 Aquí se trata de un juego de palabras intraducible entre *Verwirklichung* –«realización efectiva»– y *verwirken* –«acarrear consecuencias negativas para alguien o algo». *(N. del T.)*

vive, al intentar la realización efectiva, la ya conocida experiencia de que todo se le invierte: su propia esencia ha de aparecérsele como no-esencia, su propia realidad efectiva como irrealidad. La *polis* es razón, ciertamente en la forma de un hecho o, en todo caso, como razón que ha devenido hecho, del mismo modo que el proyecto de Estado del individuo es racional, pero aún no razón llevada a término. En la medida en que la individualidad que quiere autorrealizarse y elevar la ley de su corazón a ley de todos los corazones desea transponerse a sí misma en la dimensión del espíritu colectivo, existe como la desgarradora contradicción de lo universal y la individualidad. Y es que pretende universalizarse y individualizar lo universal subsistente, estatalizar el corazón e interiorizar cordialmente el Estado. En ello, cambia sin cesar de un lado para otro aquello que para el individuo es la esencia y lo efectivamente real. Irreal y nula es para el individuo la *polis* existente en la medida en que la niega. Lo verdaderamente real es, para él, entonces, la fuerza creadora, la productividad política frente al producto político. Sin embargo, en la medida en que quiere llevar a cabo su proyecto, éste, en cuanto aún no está realizado, es para él lo irreal y la esfera del Estado, en la que está por lanzarse, le es precisamente la esencia y lo efectivamente real, no él mismo.

Cuando se le presenta la situación a una conciencia de que ésta toma algo inesencial como esencial, algo irreal como real y viceversa, se está engañando sobre una cosa *(Sache)* o estado de cosas, sobre un objeto. Ahora bien, cuando se engaña sobre la mayor parte de las cosas, cuando la conciencia de la realidad está «trastrocada» en ella, ha caído en una ilusión *(Wahn)*, en un mundo ilusorio *(Wahnwelt)*, se encuentra en el desvarío *(Wahnsinn)*. Entonces es únicamente el objeto el que está fuera de sitio para la conciencia, el que ha sido sacado del correcto orden de ser. Otra cosa ocurre cuando la autoconciencia no está en una relación válida, no ya con las cosas *(Sachen)*, sino consigo misma, cuando está en un desasosegante trastrueco; esto es, cuando la autoconciencia, que se universaliza y que, en cuanto universalizada, mantiene firmemente su indiviualidad, se experimenta en esta autocontradicción. «Pero, en el resultado de la experiencia

a que aquí se ha llegado, la conciencia, en su ley, se ha hecho consciente *a sí misma* como de esto real; y, al mismo tiempo, por cuanto que esta misma esencialidad, esta misma realidad se le ha *enajenado*, se ha hecho consciente, como autoconciencia, como realidad absoluta, de su no realidad, o ambos lados valen para ella, con arreglo a su contradicción de un modo inmediato, como *su esencia*, que es, por tanto, demencial en lo más íntimo» (271, 222). La autoconciencia, así perturbada en sus intentos de realizarse racionalmente en la política, de transponer la ley interior del corazón a la esfera del Estado –lo cual supone siempre una enajenación–, obra, en primer lugar, lo trastrocado, que es ella misma. «Las palpitaciones del corazón por el bien de la humanidad se truecan, así, en la furia de la infatuación demencial, en el furor de la conciencia de mantenerse contra su destrucción...» (271, 222). Cuando el sueño de mejorar el mundo se invierte al llevarse a cabo, como ocurre inevitablemente y con necesidad dialéctica, entonces el sentimiento filantrópico, que no sabe efectuarse en su pureza, se convierte en odio. Los oradores revolucionarios, que antes de actuar tienen intención de una renovación del mundo humano, se convierten, al actuar, en tiranos, aunque, como Robespierre «el incorruptible», actúen en el nombre de principios puros y elevados.

Hegel le da a esta transformación una significación filosófica de principio. La autoconciencia, en un primer momento, se niega a reconocer la contradicción en sí misma; busca la culpa de ello fuera de sí, en malas circunstancias y situaciones de la comunidad gubernamental. La esfera del Estado, que la autoconciencia quiere renovar, está ya corrompida por la actividad maligna de quienes, hasta ahora, han tenido el poder; los ciudadanos ha crecido sometidos y esclavizados, en el modo de pensar de la criatura humillada. La justificación del propio obrar que falla se carga sobre otros, sobre los enemigos del pueblo, sobre los opresores y explotadores. «[La conciencia] enuncia, por tanto, el orden universal como un trastrueco de la ley del corazón y de su dicha, manejada por sacerdotes fanáticos y orgiásticos déspotas y sus servidores, quienes, humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación, y como sí ellos hubiesen inventa-

do este trastrueco, esgrimiéndolo para la desventura sin nombre de la humanidad defraudada» (271 s., 222). Con esta descarga, que puede llevar a la acusación y persecución de los enemigos del pueblo, ocurre, sin embargo, que es justo la individualidad como tal la que es vista como el principio trastornador, inversor y desconcertante. No, ciertamente, la individualidad propia, sino la de los otros. Quienes son hechos responsables de que no tenga éxito, en toda su pureza, la autorrealización por la acción de la individualidad como exteriorización de la ley del corazón pueden ser malvados, pero son agentes. Y como son también esto último, la razón del fracaso reside más bien en el obrar y actuar haciendo *(Tathandeln)* que no en un malvado modo de pensar.

Va despuntando la intuición de que, en general, una autorrealización efectiva de la autoconciencia en la esfera de la *polis* se enfrenta a enormes dificultades. «Pero es el mismo corazón o la *singularidad de la conciencia que pretende ser inmediatamente universal* el causante de esta inversión y esta locura…» (272, 222), dice Hegel. Refleja con ello un razonamiento que la autoconciencia efectúa. El plan de ésta es el de hacer efectivamente real la ley del corazón, de edificar una nueva comunidad a partir de las ruinas del orden establecido. Es un plan, una idea, que, en el mejor de los casos, precede a la realidad. Lo que es anhelado aún no es, existe primero como algo mentado, como cosa del pensamiento. Y la cosa del pensamiento no ha rendido todavía la realización efectiva, a diferencia del orden de poder del pueblo en vigor. Como dice Hegel, no ha «afrontado la luz del día»,[85] no se ha acreditado como resistente a las inclemencias del tiempo en las tormentas de la historia. En la intención del planificador está el que no ha de permanecerse en el mero plan, que éste ha de ser llevado a cabo. Ciertamente, de este modo el Estado fácticamente existente es negado mientras que la esfera de la estatalidad como tal es afirmada. La autoconciencia insta al devenir universal y objetivo y hacerlo en cuanto ley universal de todos los corazones, para devenir la reali-

85 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit*., pág. 272 [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit*., pág. 222. *(N. del T.)*]

dad efectiva que afronta la luz del día. «No se trata, pues, de una individualidad contingente y extraña, sino que, en sí, en todos los respectos es precisamente este corazón lo invertido y lo que invierte» (272, 223). Con ello, el fundamento para el fracaso de la autorrealización racional en el campo de lo político parece estar unilateralmente trasladado a la individualidad que perturba la comunidad gubernamental mediante sus exigencias ideales y sus sueños de justicia, igualdad, libertad y fraternidad.

La comunidad gubernamental está vivificada por el espíritu de sus ciudadanos. Ya pueden quejarse contra injusticias y proponer mejoras, no quieren en cambio superar la comunidad, no pretenden destruir la unidad política en cuanto tal, no quieren darle primacía a la anarquía por encima del orden público. En el seno del Estado, se comportan críticamente respecto del Estado, sin querer desistir totalmente de la vida estatal. Los individuos quedarían dispersos en la falta de relación y en el estado salvaje prehumano, si el Estado no ofreciera lugar para su conexión y sus relaciones mutuas. Pero esta ordenación comunitaria de la vida, como ciudadela de todos los ciudadanos, es «lo trastrocado» del mismo modo como la individualidad es lo que trastrueca y lo trastrocado. Y es que el Estado está vivido por sus ciudadanos, por los individuos. Ciertamente, no es una mera adición, no es un cúmulo de yoes, sino que es el sistema de una ordenación objetiva, donde a los individuos les están atribuidos unas obligaciones y unos derechos. En la medida en que, ahora, el individuo eleva contra la comunidad gubernamental el reproche de que es un orden anquilosado y petrificado, que ha de ser vivificado a partir de la ley del corazón, es como otros ciudadanos pueden contradecirle invocando la ley de sus corazones y queriendo realizar su interioridad. De ahí surge una resistencia, y una resistencia múltiple. En la medida en que un individuo plantea un proyecto, está oponiéndose ya a los proyectos de otros. «Lo *universal* que está presente solo es, por tanto, una resistencia universal y una lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su propia singularidad, pero sin lograrlo, al mismo tiempo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras, y a la inversa» (273, 223). La comunidad gu-

bernamental, aunque es una figura racional objetiva, devenida a partir de acciones, de la coexistencia, esto es, aunque sea orden público, es, al mismo tiempo, la lucha, apenas camuflada, de los intereses y las pretensiones vitales individuales. Es, pues, «... este estado de hostilidad universal, en el que cada cual arranca para sí lo que puede, ejerce la justicia sobre la singularidad de los otros y afianza la suya propia, la que, a su vez, desaparece por la acción de las demás. Este orden es el curso del mundo, la apariencia de una marcha permanente, que solo es una *universalidad supuesta* y cuyo contenido es más bien el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución» (273, 223 s.).

βγ)
La virtud y el curso del mundo

El tercer camino: mediación del curso del mundo y la virtud (el sacrificio; intento de superación del estado de invertido del curso del mundo mediante la lucha contra él; la victoria pasajera del curso del mundo sobre la virtud; la intuición de la necesidad del curso del mundo; mediación del ser-para-sí del curso del mundo y el ser-en-sí de la virtud; la individualidad como fin en sí mismo)

Lo que Hegel denomina aquí «el curso del mundo» se refiere únicamente al transcurso de las cosas humanas, no a la marcha del universo. El «curso del mundo» viene referido como el aspecto realista y sobrio de la actividad humana allí donde cada cual busca solo su ventaja, su provecho, su goce o su gloria. Es el confuso enjambre de los individuos egoístas, que esperan del Estado la protección de su propiedad y la seguridad de sus vidas frente al crimen, pero que están poco dispuestos a dar contra-

prestaciones o a sacrificarse en modo alguno. El curso del mundo consiste en que los astutos se aprovechan de los necios, en que los débiles son dominados por los fuertes, los pobres explotados por los ricos, los indefensos oprimidos por los armados y los soñadores idealistas son aprovechados por los sobrios hombres de negocios. La lista podría ser largamente continuada, pues en cada época hay formas propias de la misma para oprimir, explotar y esclavizar. Al curso del mundo se le opone en casos excepcionales el individuo, mientras que la regla es que los individuos colaboren en el movimiento general y que, en el juego deshonesto de aprovecharse mutuamente los unos de los otros, aprecien el Estado como un poder protector y se aprovechen de sus estructuras, pero no se abandonen a él. Cuando la conciencia individual no sigue el curso del mundo, sino que se sitúa frente a éste y contempla la comunidad del Estado como una tarea, cuando ve su universalidad como lo sublime a lo que la individualidad puede elevarse, entonces esa autoconciencia se realiza *(realisiert sich)* como virtud.

Con esta expresión, «virtud» *(Tugend)*, Hegel no se está refiriendo a ninguna efectuación de la vida de acuerdo con el canon ético en cuanto tal, sino a la virtud política de sacrificarse, como individuo, a la comunidad gubernamental, al Estado. En la sección «C. La virtud y el curso del mundo», expone, con su grandioso arte para entrecruzar y arriostrar de posiciones de pensamiento en un rico lineamiento de figuras y contrafiguras, una composición dialéctica. La realización efectiva de la autoconciencia racional no se mueve únicamente en el campo de tensión que hay entre el individuo y el Estado, sino también en la particular manifestación de éstos como virtud y curso del mundo. La virtud se opone, primero, al curso del mundo porque ve en éste un modo indigno y egoísta de vivir la vida. El individuo virtuoso se sacrifica al Estado, se desprende de sí mismo y de su fin propio *(seines Selbstzweckes)* cuando se confía al Estado, cuando le confía su interior, cuando se exterioriza en lo objetivo e institucional de la comunidad gubernamental.

El Estado, el obrar y dejar hacer, el actuar y trabajar de todos los individuos, está representado para la conciencia virtuosa

de dos maneras. Unas veces como totalidad vital depravada, ya sea por el egoísmo o por la mutua hostilidad de los individuos. Otras veces, como el soberano sujeto vital supraindividual (el pueblo del Estado en el Estado del pueblo), a quien el individuo se entrega en sacrificio. Se trata, pues, de llevar la virtud a la comunidad gubernamental y, al mismo tiempo, de superar y anular el individuo agente, activo y virtuoso, de sacrificarlo y de universalizarlo. También de aquí resulta una inversión. La acción merced a la cual el Estado es reforzado incluye la negación de la individualidad que obra y efectúa. En el curso del mundo, que, en un primer momento, parecía ser solo el trajín inesencial de los intereses y egoísmos en competición, se muestra, bajo esta superficie nada bella, la «vida universal» en cuanto tal.

El individuo que se enfrenta al Estado a partir de una convicción basada en la virtud, y que pretende reformarlo o derribarlo, experimenta la firmeza del sistema que agita, queda devuelto a la vacía oquedad de su infatuación o a una lucha en la que no se limita a luchar contra algo ajeno, sino también contra sí mismo, en la medida en que aún no se ha convertido en Estado y también cuando ya lo ha hecho. La virtud (es decir, la voluntad de la individualidad de ser Estado) está dirigida por la intención por «... la superación de la individualidad, del principio de la inversión...» (276, 226) de dar a la comunidad gubernamental, ante todo, la verdadera realidad efectiva. La intención es fácil de enunciar, pero difícil de llevar a cabo. Es cuestión de «... invertir de nuevo el curso invertido del mundo y hacer brotar su esencia verdadera» (276, 226). Cuando el individuo que actúa movido por la virtud actúa con la intención de producir el Estado, o al menos la parte que a él le corresponde, actúa con la meta de suprimir su acción y la acción de las individualidades, de hacer que la libertad activa desaparezca en sus obras. Si el actuar por la virtud llegara a su meta, su obrar quedaría superado y anulado en el ser, más poderoso, del espíritu universal.

Hegel expresa la relación de tensión entre individualidad y espíritu colectivo, entre virtud y curso del mundo, con la metáfora de una lucha, donde las armas de los combatientes son ellos mismos, sus respectivas esencias. La virtud se encuentra, en un

primer momento, en la situación de un proyecto. El Estado aún está por hacerse de acuerdo con la imagen que la virtud proyecta sobre él. El buen Estado aún no existe, tiene una preexistencia en los pensamientos de la individualidad. Es un fin puesto en una conciencia. Por otro lado, sin embargo, el buen Estado ha de existir ya, justo debajo de la terrible superficie del curso del mundo, en cuanto el interior verdadero, como la sustancia de la comunidad gubernamental, a la que el individuo que se sacrifica quiere elevarse. El buen Estado, que, en cuanto pensamiento del individuo, aún está fuera de la realidad efectiva y que es, por tanto, una cosa del pensamiento –y que, en cuanto esencia escondida del curso del mundo es, por el momento, solo interioridad que es en-sí–, debe pasar, a través de la «realización», de la materia del pensamiento a la dura materia de la realidad efectiva y del «interno», que solo es en-sí, a su manifestación «externa». Este estado de cosas, empero, puede contemplarse –según Hegel– «... en cuanto que el bien surge en la lucha contra el curso del mundo, se presente así como lo que es para *un otro*, como algo que no es *en y para sí* mismo, pues de otro modo no pretendería darse su verdad, ante todo, mediante el sojuzgamiento de su contrario» (276 s., 226). Lo bueno, interpretado como un fin *(Zweck)* supuesto en una conciencia, o como un interior supuesto del Estado, que aún no ha salido a la luz del día de la realidad efectiva y de la acreditación, es, en ambos casos, una abstracción. A lo bueno le es asignado así el modo de ser correspondiente al *dynamei on*, a ser algo en potencia, y de requerir de la realización efectiva y de necesitar, para ello, la individualidad. Pero, con ello, lo bueno queda remitido a un elemento ambiguo, a la autoridad hacedora, obradora y actuante del hombre, el cual puede realizar *(realisieren)* aquello que es en potencia de esta forma u otra.

El hombre actúa positivamente cuando la ley de su corazón es pensada a partir de la virtud, esto es, a partir del anhelo de lo universal, es decir, a partir de la entrega en sacrificio a lo universal. En cambio, actúa negativamente cuando se entrega al curso superficial del mundo. Lo «universal» se convierte, desde esta perspectiva, casi en un fluido neutro, que adopta en cada caso los colores del respectivo agente que se sumerge en él. Un

juego antagónico de abstracciones atraviesa la relación de la individualidad con el Estado. Hegel lo formula de este modo: «… es un instrumento pasivo gobernado por la mano de la libre individualidad, indiferente en cuanto al uso que de él se hace y del que puede también abusarse para hacer surgir una realidad que es su destrucción; una materia carente de vida y sin independencia propia, que puede conformarse de este modo o del otro, e incluso para su propia ruina» (277, 227).

Con ello se muestra una complicación dialéctica más. El Estado no solo tiene la doble faz de trastrocar la ley del corazón y de ser, al mismo tiempo, el único lugar de puesta a prueba para la autorrealización de la individualidad racional. No solo es, a la vez, la terrible superficie y el orden válido, la figura de sentido objetiva y supraindividual de la coexistencia a la par que el todo vital animado y puesto en movimiento por los sujetos individuales. El Estado, que ha devenido fijo y firme como orden dominante, lo ha hecho a partir de un material que antes era flexible y formable, más flexible y blando que la arcilla en manos del alfarero. Cuando la virtud se aventura en un combate con el curso del mundo, tiene como estandarte la convicción de la transformabilidad de la comunidad gubernamental existente. Empero, en la medida en que la virtud desea des-individualizar y estatalizar al individuo, el Estado en cuanto tal –y no este Estado determinado al que combate– tiene, a priori, el carácter de lo bueno en sí.

De ahí –como señala Hegel– resulta una nueva ambigüedad. El combate de la virtud contra el curso del mundo no va en serio. No es ninguna lucha a vida o muerte, como cabría esperar. Se trata, ciertamente, de un combate en el que puede haber muchos muertos si la virtud se hace con la victoria y envía al patíbulo a los enemigos del pueblo, si depura el curso del mundo de los malvados que mancillan la esencia sustancial de éste. La virtud se sabe (o cree saberse) en unión con la esencia propia e interna del curso del mundo, se sabe en concordancia con el Estado verdadero cuando ataca su manifestación mala y miserable. Hegel describe, usando imágenes muy vivas, cómo la virtud ha empleado su fe en la identidad de lo que ella quiere y de lo que el Estado en su fundamento esencial es como tal «… como un ar-

did para caer sobre las espaldas del enemigo en el transcurso de la lucha y llevar en sí a este fin a su consecución, de tal modo que, de hecho, para el caballero de la virtud su propio *obrar* y su lucha son, en rigor, una finta que él no *puede* tomar en serio –puesto que pone su verdadera fuerza en el hecho de que el bien es *en y para sí mismo*, es decir, se cumple por sí mismo–» (277, 227).

Con ello, para la posición de la virtud, el combate, que ella buscaba y que necesitaba para su realización como autoconciencia racional, se ha trastrocado en un combate aparente, en un obrar-como-sí. Y también se ha trastrocado para ella el adversario. El enemigo pierde la claridad unívoca de ser un malvado; el curso del mundo, el trajín universal, es, en el fondo, la comunidad gubernamental por la que la virtud está dispuesta a entregarse en sacrificio; únicamente en la actividad cotidiana de las personas es la superficial caza de la pequeña felicidad individual y de la ventaja astutamente aprovechada, o la caída en el goce sensible. En realidad, la esencia sustancial del Estado se abre paso por todas partes y sale a la luz del día en cuanto razón objetiva en medio del trajín carente de razón de los individuos. «Así, pues, allí donde la virtud prende en el curso del mundo hace siempre blanco en aquellos puntos que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inseparablemente confundido en todas las manifestaciones del curso del mundo como el *en sí* de él y tiene también su existencia en la realidad de la misma; el curso del mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud» (278, 228). Esto lleva a la situación casi tragicómica de que la virtud, aparentemente en combate, no solo cuida de sus armas, sino que tampoco afecta al adversario mismo y a sus armas, y de que ha de tenerlo por invulnerable. O expresado de otra manera: la virtud, debido a su fe en que lo bueno es realizado efectivamente ya como Estado, queda impedida para combatir radicalmente este Estado determinado, ya sea el Estado estamental, el Estado por gracia de Dios o un poder absoluto.

Diferente al modo quebrado de luchar de la virtud contra el curso del mundo es el combate de éste contra la virtud. El curso del mundo se remite exclusivamente a la individualidad libre y soberana del individuo. Y el individuo examina, pondera, toma

o rechaza lo que el orden público le exige respecto de la dirección de la vida conforme a reglas. No admite nada de antemano, ante nada se arredra. La dimensión de la posible autorrealización efectiva, el Estado, no es para él un bien incondicionado. No conoce nada sagrado y válido que esté a salvo de su crítica y libre de la misma. El individuo soberano puede poner y superar, reconocer y rechazar, y no está ligado por nada de antemano. Mediante esta carencia de atadura, es superior al caballero de la virtud. Con el individuo, con el principio de la individualidad, el curso del mundo triunfa sobre la virtud.

Hegel disuelve también esta victoria, la hace ambigua y cuestionable, puesto que la virtud, que está dispuesta a sacrificarse por el bien universal, entiende lo universal como una abstracción, como una cosa del pensamiento, que subsiste, ciertamente, en cuanto esencia oculta, pero no en cuanto algo objetiva y exteriormente real. «Pero [el curso del mundo] no vence sobre algo real *(etwas Reales)*, sino sobre la invención de diferencias que no lo son, sobre esas pomposas frases sobre el bien más alto de la humanidad y lo que atenta contra él, sobre el sacrificarse por el bien y el mal uso que se hace de los dones; –tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada...» (280, 229). La severidad de las expresiones, que rechazan y desprecian, con las que Hegel caracteriza la autocomprensión de la virtud en el mundo moderno, su mera palabrería, se deriva de la tesis de que el mundo antiguo había tenido aún una ética y eticidad con validez verdaderamente universal, mientras que el hombre de los tiempos modernos, desarraigado, emancipado, ilustrado y dispuesto a la revolución, ya no la tiene. Aun cuando los jacobinos hablan como los antiguos romanos, no versan sobre una virtud que era universal antes de que ellos hablaran, sino de una virtud que justamente ellos quieren hacer y que creen poder hacer mediante altisonantes discursos.

Como resultado de su reflexión dialéctica acerca de la relación entre la virtud y el curso del mundo se dan, para Hegel, las siguientes intuiciones: 1. La autoconciencia que insta a la efectiva realización racional ha de despedirse de la representación se-

gún la cual existe un bien en sí sin que éste tenga ya una realidad efectiva histórico-social; 2. El curso del mundo, al que la mirada de la virtud miraba de reojo, no es tan malo como se había dicho al difamarlo como el afanarse egoísta de los individuos singulares; 3. El sacrificio del individuo por el Estado, por la comunidad gubernamental, no es, en modo alguno, un medio adecuado para dar lugar a lo bueno; 4. La individualidad misma es la realización efectiva, en cuanto efectuación por la que meros fines se tornan subsistencias. «Por tanto, *el obrar y el afanarse de la individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es* lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la realidad del proceso de la individualidad» (282, 231). Esta proposición contiene, en su formulación suave y carente de patetismo, todo un mundo de pensamientos sobre la enajenación, la Ilustración y la revolución.

γ)
La individualidad que es para sí [sic][86] *real* (reell) *en y para sí misma*

31.
Penetración y comprensión de lo universal y de la individualidad. Movimiento del obrar en el obrar mismo como movimiento circular

El movimiento que ha recorrido la razón en el camino hacia sí misma –primero en cuanto razón observante que se buscaba en la materia, en el organismo animal, sin encontrar allí ley alguna; luego en cuanto razón que se autorrealizaba efectivamente y se enredaba en la relación contrapuesta, múltiplemente cambiante, de lo interno y lo externo y, finalmente, en cuanto razón activa, actuante haciendo *(tathandelnd)*, que aspiraba a realizarse *(sich realisieren)* en el campo de la historia–, este movimiento de la razón desemboca en una autocomprensión que se hace expresa en el título de la tercera parte de la doctrina hegeliana sobre la razón. La razón se concibe como «La individualidad que es para sí real *(reell)* en y para sí misma». La dimensión del problema es difícil de detallar. Y es que la autocomprensión de la razón queda

86 Citamos según la traducción de Roces. En la cita hegeliana usada por Fink, sin embargo, no aparece el primer «para sí». *(N. del T.)*

aquí referida a una situación en la que el individuo humano se da de bruces con el riesgo de la formulación de leyes. La relación entre *polis* e individuo, entre Estado y hombre singular, fue considerada desde el punto de vista de la época moderna, esto es, de la Ilustración y la revolución. El individuo no está ya resguardado por un mundo ético, solo lo tiene ya como recuerdo de algo pasado. Pero o sabe qué hacer con su libertad vacía. Busca darse «realidad» efectiva aferrándose al placer, buscando hacer de la existencia sensible el sentido de la existencia o sacrificándose, en un noble impulso, al bien general, poniendo la ley del corazón frente a la ley muerta y esclerotizada de la tradición y tomando parte en el combate de la virtud contra el curso del mundo. Sin embargo, en esto vive la experiencia de cómo se trastrocan todas sus buenas intenciones y de cómo se evapora lo bueno mismo en medio de los modos idealistas de hablar. El resultado de esta experiencia estriba en que la contraposición de la individualidad y la universalidad de la *polis* desaparece en una unidad que engloba a ambos. Esto hace que el camino hegeliano del pensamiento sea tan extraordinariamente difícil y enrevesado, de tal manera que la razón comprensora del ser y la razón comprensora de la existencia, la razón teórica y la práctica, se entrecrucen y se expliquen mutuamente en sus movimientos.

El resultado que se ha alcanzado con los cursos del pensar recorridos hasta ahora es caracterizado por Hegel como una «... compenetración dotada de movimiento de lo universal con la individualidad» (283, 231). De una compenetración de tales momentos hemos tratado ya una y otra vez. La lábil tensión entre ser individual y ser universal fue siempre de nuevo impulso y estímulo del pensar dialéctico. Aquí, sin embargo, la mutua compenetración es pensada como entera y acabada. Lo universal no va más allá del individuo. Todo lo universal es plenamente individualizado y la individualidad es, sin más y sin que nada quede fuera, universal.

Dicho así a la ligera esto suena absurdo. Parece que con una afirmación como ésta superamos y anulamos el decir en cuanto tal. Así sería si quisiéramos aprehender la equivalencia entre universalidad e individualidad al modo de una proposición ingenua,

como una proposición dentro del horizonte de una comprensión del ser fija y estancada. Lo que dice Hegel tiene experiencias «a sus espaldas», es resultado de una larga y movida historia del pensamiento que nosotros hemos «deletreado» con gran esfuerzo. Por lo visto, no es posible entender los conceptos de «lo universal» y «lo singular» sin la remisión al camino del pensar que ha habido hasta este momento. Lo «universal» lo conocemos habitualmente como lo específico y genérico, como estructura del ser-cosa en cuanto tal, como aquellas determinaciones peculiares del ente como tal *(ens, unum, verum, bonum)*, o también como los caracteres del ser-en-cada-caso (el ser-esto en cuanto tal, la *haecceitas*, etcétera), y finalmente, lo universal como la totalidad, esto es, en cuanto conjunto universal por antonomasia. Con todos estos significados ha operado Hegel. Lo «singular» lo entendemos, por lo general, a partir de la contraposición con lo universal, a saber, como esta cosa concreta, este «cortaplumas» presente ante nosotros, esta «tabaquera» inmediatamente dada y visible, en este lugar y en este tiempo, ante mí, este yo. Lo singular –se entiende habitualmente– es, según su naturaleza, en efecto «real», lo universal, según su naturaleza, «pensado». La seguridad ingenua que, por lo general, ponemos en práctica al distinguir entre lo singular y lo universal se desvanece con la pregunta de si lo universal existe solo en la mente humana, siendo ésta, ciertamente, algo individual y efectivamente real, y de si lo individual precede a lo universal o al revés. La «individualidad» de los individuos es un rasgo universal. Por ello, todo decir sobre individuos está ya sumergido en el medio universal del lenguaje. Solo el señalar, el tocar demostrativo, es individualizante como gesto comunicativo: yo, este yo, señalo este objeto concreto, singular y dado visiblemente. Sin embargo, en la medida en que no lo señalo para mí, sino para mis congéneres, lo entiendo ya como un objeto que no está solo para mí, sino también para muchos otros y, con ello, tiene ya una referencia universal en sí mismo. Con estos conceptos de lo individual que asume rasgos universales en el señalar y en el decir opera Hegel en muchos lugares de su curso del pensar.

En lo que nos ocupa aquí, universalidad e individualidad son entendidas de un modo particular. Ambos conceptos son pensa-

dos como únicos. La razón, en la certeza de ser toda realidad *(Realität)*, es lo único universal y es el único individuo. Visto desde fuera, no desde la filosofía hegeliana, se presentan aquí caracteres mundanos en la razón. Ella es única, universal e individual como el cosmos, distinguida de éste, ciertamente, por el momento de tener, en cuanto totalidad, una autoconciencia. La razón de Hegel, en el estadio del camino que tenemos ante nosotros, es la «compenetración dotada de movimiento de lo universal con la individualidad»[87] y es la unidad de ser y autoconciencia, de saber-de-sí interno y realidad efectiva objetiva. Todas las relaciones antagónicas que hasta el momento habían sido registradas y examinadas, como «interno y externo», sí mismo y objeto, se hacen ahora presentes en el interior del individuo-razón, que, en cierto modo, es un mundo. Si antes la razón estaba inquieta por la pregunta de cómo se situaba respecto de la realidad externa o cómo exteriorizaba su fin *(Zweck)* interno, cómo sacaba a la luz sus pensamientos, ese problema ahora ya no existe. La razón no se comporta de manera ni comprensiva ni actuante haciendo *(tathandelnd)* de cara a algo que ella no es. Tiene todo ser en sí, su obrar es ya su realidad efectiva. «Ha ajustado, pues, las cuentas con sus figuras anteriores; éstas yacen en el olvido tras ella y no se enfrentan como el mundo con que se ha encontrado, sino que se desarrollan solamente dentro de ella misma, como momentos transparentes» (284, 232).

La entera comprensión del ser y de la acción de la razón se ha trastrocado, no se refiere ya a una realidad efectiva ajena, en la que busque sus huellas, no se refiere ya de modo planificador a un estado de cosas fuera de sí que haya de establecer. La realidad efectiva, en la que se aventuraba, reside en ella misma; el fin *(Zweck)* es su propio movimiento; la materia en la que quería actuar efectivamente y, en general, todo lo que supuestamente era externo, es la razón misma, que abarca todo esto. La razón no se comporta ya de cara al mundo, ella es mundo, es el lugar único

87 *Cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 283. [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 231. *(N. del T.)*]

del mundo y es, al mismo tiempo, el saber de sí como «toda realidad *(Realität)*». Para ella no existen ya auténticas contrapartes a ella, no hay ya condiciones externas, todo lo que parecía ajeno y diferente recayó de nuevo en la razón, justo por volverse ella verdaderamente sobre sí misma, trastrocar su «trascendencia» y entenderse como «idealismo».

¿Qué sentido tiene entonces hablar del movimiento de la razón cuando ésta ha arribado a sí misma, cuando ha suprimido toda apariencia de estar rodeada y circunvalada por lo ajeno, cuando ya no puede realizar proyectos fuera, en una materia carente de razón? Hegel ofrece la siguiente respuesta: «La conciencia se ha despojado, así de toda oposición y de toda condición de su obrar; sale lozana fuera *de sí*, y no tiende hacía *un otro*, sino *hacia sí misma*... El obrar presenta, por tanto, el aspecto del movimiento de un círculo que por sí mismo se mueve libremente en el vacío, que tan pronto se amplía como se estrecha sin verse entorpecido por nada y que, perfectamente satisfecho, juega solamente en sí mismo y consigo mismo» (284, 232). En estas frases destacan, ante todo, dos palabras cuyo sentido es difícil de captar: círculo y juego. El movimiento de la razón, que no tiene ya nada ajeno ante sí y no puede sacar fin *(Zweck)* alguno de sí en un campo externo, que está sola con su comprensión del ser y con su libertad, que solo puede referirse a sí misma, queda caracterizada como un movimiento circular. ¿Qué clase de modelo es éste? ¿Se trata de un símil matemático o vegetal o, aún más moderno, del modelo de un circuito de regulación? Los círculos matemáticos no se mueven, los ciclos del crecimiento natural son procesos de intercambio entre los organismos y su entorno. Aunque la razón es vista por Hegel una y otra vez en la imagen de un organismo o, si no, de un proceso orgánico, prescinde precisamente del momento del organismo vegetativo-animal, que reside en el metabolismo, en el intercambio con el entorno, en la asimilación y el desecho de elementos materiales. Pensado con rigor, el círculo de movimiento de la razón, que es todo para sí, no puede estar orientado según los ciclos naturales. Se podría estar tentado de apuntar a la forma móvil del saber y poner de relieve, por ejemplo, un movimiento circular en el saber apriór-

co, en cuanto, con la intuición expresa de las estructuras aprióricas, lleguemos a conocer únicamente algo que había permanecido ya largamente conocido, si bien de forma inexpresa. Sin embargo, el saber apriórico es solo un momento del saber que posibilita la experiencia, que la acompaña y que se acredita en ella. El experimentar, la *empiria*, no tiene, empero, ningún carácter de movimiento circular. Antes bien hay que compararla con un movimiento que se prolonga infinitamente, con una progresión lineal. Quizás pueda decirse que Hegel aprehende el movimiento de la razón autárquica, que reúne toda realidad *(Realität)* en sí, al modo de un autoconocimiento del yo, el cual, en sus muchos e inútiles intentos de conocimiento, ha tenido, ante todo, «experiencias» consigo mismo y sabe ahora limitarse a sí mismo. Lo único es que también esta comparación yerra al hablar de una limitación. Y es que la razón no está «limitada» cuando va en exclusiva a sí misma. En verdad, no hay nada fuera de ella, lo que parece externo está contenido en ella. Su autoconocimiento estaría restringido si dejara algo fuera de sí. En su autorreferencia está verdaderamente carente de restricción y de estrechamiento a causa de algo otro, algo ajeno, algo que fuese fuera-de-ella. El movimiento circular del movimiento de la razón es un atravesar todo lo que es y una vuelta de la razón, que inútilmente buscaba leyes afuera, en sí misma como totalidad.

El movimiento de la razón fue enunciado, en la cita anterior, como juego. Esto es bastante asombroso. La inmensa elaboración espiritual de una realidad efectiva que en apariencia se contrapone a la razón, el combate con los conceptos equívocos de ser-en-sí y ser-para-sí, el amor apasionado por la iluminación de la oscuridad de la noche del mundo que nos acosa a los hombres, el encuentro con la muerte como el modo de ser de lo esclerotizado y desgarrado en distinciones fijas, todo este movimiento, que se muestra como trabajo, lucha, amor y trato con la muerte, es determinado en su carácter total como juego. ¿Qué comprensión del juego está operando aquí? Nos resultará cuestionable que se tenga aquí en mente el juego humano. Y es que el juego en sentido antropológico, ciertamente, se ejecuta en una esfera cerrada, en la apariencia de un mundo del juego, en aquella imaginaria

provincia de nuestra fantasía; pero, con todo, requiere del contraste con la realidad simple y masiva. Cuando, sin embargo, la razón omniabarcante juega en su movimiento, esto no significa que se esté presuponiendo una esfera imaginaria al lado de la realidad efectiva, esfera que sería el correspondiente espacio de juego. Con estas consideraciones, no reproducimos los pensamientos hegelianos, sino nuestras anotaciones pequeñas o mezquinas a un gran texto. Para Hegel se plantea también, seguramente, la pregunta de cuál es el tipo de movimiento que la razón efectúa en sí, en cuanto su vida, su ser y su obrar. ¿En qué medida es esto siquiera una pregunta? Nuestra comprensión habitual de movimiento y obrar conoce el automovimiento de los seres vivos y el actuar humano. Los automovimientos de los seres vivos no están rodeados ya solo por el vacío, por la nada. Tienen lugar sobre la tierra o en los medios elementales del agua y el aire. El actuar humano parte de un cuerpo vivido y es obrar de una libertad encarnada también sobre otras cosas externas. En todo rigor, no es posible referir ninguno de los dos al movimiento de esa razón toda solitaria, que es la única en ser universal e individual. Y es que su movimiento no se juega en un medio circundante, tampoco transforma otra cosa; se juega en la razón y únicamente transforma la razón misma. Hegel lo formula del siguiente modo: «... es simplemente la luz del día bajo la cual pretende mostrarse la conciencia. El obrar no altera nada ni va contra nada; es la pura forma de la traducción del *no ser visto* al *ser visto*, y el contenido que así sale a la luz y se presenta no es otra cosa que lo que tiene ya en sí este obrar» (284 s., 232). Podríamos decir también que el movimiento de la razón es el aparecer, el *phainesthai*, precisamente de la «fenomenología del espíritu». Sin embargo, mientras que la expresión «aparecer» significa por lo general «devenir objeto para otro», aquí solo puede pensarse en la aparición de la razón para sí misma.

γα)
El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma

(Individualidad como naturaleza originaria;
carencia de significado de las categorías empleadas hasta ahora para el automovimiento de la razón;
la «obra de la razón»; la cosa misma)

Hegel divide el texto que tiene por tema el aparecer para sí de la razón a un tiempo universal e individual en tres secciones, de las que la primera lleva por título: «El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma». El título ha de entenderse a partir del desarrollo del texto. En primer lugar, hemos de dejar claro que el movimiento jugado por la razón no es, ciertamente, un movimiento hacia fuera, hacia una realidad efectiva ajena a la razón. Tiene lugar como autoarticulación interna del modo como la razón entiende el ser desde múltiples puntos de vista, el ser, empero, que está solo y es único, y del modo como la razón se clarifica su propio obrar y efectuar en un pensar minuciosamente el efectuar como un efectuar la obra. El sustrato, en cierto modo, del movimiento, que nosotros llamamos «aparecer» y Hegel «traducción de sí mismo de la noche de la posibilidad al día de la presencia»[88] es la individualidad como naturaleza originaria.

88 Fink dice literalmente «*Umsetzen aus der Nacht*...»; en cambio, el texto original versa *Übersetzen*. Consideramos que se trata de

Estamos acostumbrados a distinguir entre una cosa natural y su aparecer, a abrir un foso entre una cosa *(Sache)* que es y la circunstancia en la que una cosa *(Sache)* deviene objeto para un observador. Habitualmente, tratamos la diferencia entre subsistir y el automostrarse exponiéndose de manera acostumbrada. Podemos hablar de esto empleando términos contundentes: así, por ejemplo, distinguimos, sin poner reparos y sin pensar, entre la planta que crece por encima de la tierra y florece a la luz del día y sus raíces escondidas bajo tierra. ¿Puede distinguirse, del mismo modo, entre la individualidad racional, su naturaleza, por un lado, y su manifestación producida por haber trabajado en sí mismo, por otro? O preguntando en términos de principios: ¿es posible emplear, para la comprensión del ser y de la acción de la individualidad racional, justamente aquellos conceptos con los que, por lo general, se entienden el ser para la razón, la acción y la obra de la razón en la materia externa del mundo? La experiencia decisiva que hace en ello sobre todo consigo misma la razón que reflexiona dando vueltas es una intuición de la inaplicabilidad de todos los conceptos y modelos de comprensión empleados hasta el momento.

Esto es practicado por Hegel de principio a fin en una exposición concisa y, al mismo tiempo, sutil. La naturaleza originaria de la individualidad es comparada con el reino animal, no para atribuirla ella misma al reino animal y ganar un aspecto biológico de la razón, sino, más bien, a fin de ofrecer un indicio de ensambladura entre el animal y el entorno. El entorno es el mundo del animal en cada caso, la totalidad del mundo, en la que una especie animal se mueve en su esfera y atmósfera, donde habita y se encuentra. De modo análogo, la individualidad originaria permanece dentro de su «mundo» cuando se lleva a sí misma con esfuerzo al ser objetivamente determinado, a la luz del día del aparecer. Solo que aquí el mundo de la individualidad no es

---

una errata propia de una cita de memoria y traducimos según la obra original (*cf. Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pág. 290. [*Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 237. *(N. del T.)*])

otra cosa que su movimiento, su vida, su obrar, su acción, su obra, su fin y la consecución del mismo; todo en uno. Y es por ello por lo que no funciona la comparación con el reino animal. Se trata de una analogía que resulta solo parcialmente sólida. Hegel establece un paralelismo entre la unidad vital de animal y entorno, por un lado, y la totalidad vital de la individualidad de la razón, por otro. Hace la observación de que la individualidad es un elemento universal y transparente, en el que ésta puede desplegarse libremente y sin impedimentos y donde, con todo, puede permanecer idéntica a sí misma, al igual que ocurre «... con la vida animal indeterminada, que infunde su hálito de vida, digamos, al elemento del agua, del aire o de la tierra y, en ellos, a su vez, a principios más determinados, imbuyendo en ellos todos sus momentos, pero manteniéndolos en su poder a despecho de aquella limitación del elemento y manteniéndose a sí misma en su uno, con lo que sigue siendo, en cuanto que esta organización particular, la misma vida animal universal» (285 s., 233). El reino animal espiritual es aún en mucho mayor medida una unidad que se despliega en un elemento que le es nativo, una unidad que se bifurca en una multiplicidad de diferencias y que siempre vuelve a partir de las mismas y que se reúne de nuevo en el uno abarcador, una unidad del ser y de la autoconciencia.

Es extraordinariamente impresionante el modo como Hegel, en una autoexposición de la individualidad de la razón, rechaza uno tras otro o, cuando menos, trastroca en su sentido y significado, los conceptos con los que ha explicado hasta el momento la conciencia. Si hasta ahora, para todo obrar, ya fuera cognoscente o actuante, quedaba presupuesta una materia, sobre la que el obrar aplicaba sus mejores esfuerzos, ahora es solo ya la individualidad de la razón la que es agente y materia en uno, es el sustrato y el movimiento en sí misma. «Solo que para que sea *para la conciencia* lo que ello es *en sí* debe obrar, lo que vale tanto como decir que el obrar es precisamente el devenir del espíritu *como conciencia*» (287, 235).

Y si hasta el momento podía distinguirse entre el comienzo, el medio y el final de un movimiento (los obreros construyen una casa), para el movimiento de la individualidad no es posible

ninguna forma de movimiento del mismo tipo. Ella misma es el comienzo, el medio y el fin *(Zweck)* de su movimiento en ella misma. No hay para este aspecto circunstancias externas algunas que condicionen un obrar, que lo motiven u obstaculicen, puesto que ya no hay en absoluto ninguna circunstancia fuera de la individualidad. Es más difícil ver el hecho de que y de qué modo también el pensamiento de la obra *(Werk)* fracasa o ha de ser pensado de otra manera, cuando queda referido al obrar y actuar de la individualidad de la razón. Hegel apunta a las contradicciones encerradas en la representación según la cual la razón es su propia obra, se autorrealiza en la medida en que realiza algo otro. El obrar parece tener el carácter de lo contingente respecto de lo que es hecho y realizado efectivamente. Según parece, la libertad racional puede realizar muchas y muy diversas cosas, ponerlas en obra y experimentarse en ello como poder efectuante. Las obras parecen estar revestidas del carácter de la contingencia, no son previsibles, están sujetas a la arbitrariedad y al gusto voluble. Sin embargo, cuando son realizadas, se separan del obrar, de la subjetividad agente, y se presentan como construcciones fijas ante ellas o, más bien, frente a ellas. Liberadas del poder que las ha producido, perseveran en una obstinada independencia –por un tiempo–. Todas ellas tienen, en sí, el germen de lo perecedero, están destinadas a la decadencia. Y lo que pone en efecto la decadencia de las obras fijas, de los monumentos erigidos por la fuerza creadora, no son solo las fauces corrosivas del tiempo, no la ruina de todas las cosas, sino, especialmente, la obra y el acto de otros sujetos, otros individuos y otros pueblos, que edifican sus reinos y sus monumentos sobre los escombros de las ciudades y Estados vencidos. «La obra es, por tanto, en general, algo perecedero, que es extinguido por el juego contrario de otras fuerzas y otros intereses y que presenta más bien la realidad *(Realität)* de la individualidad más bien como llamada a desaparecer que como consumada» (292, 238). El modelo de la obra *(Werk-Modell)* no puede de forma válida ser transpuesto en el obrar *(Tun)* en el que (y a través del cual) la autoconciencia racional llega a sí, en que lleva a cabo la autoobjetivación. Esta obra de la conciencia en la conciencia no es ni

contingente ni se desprende como una cosa terminada del yo productor. La obra de la aparición y automanifestación de la razón tiene un carácter de obra de un tipo muy particular, que no se corresponde con la contingencia y la arbitrariedad subjetiva o con la inestabilidad de una construcción arrojada en el flujo del tiempo, o que quede perturbada y, finalmente, destruida, por las acciones contrapuestas de otros sujetos libres. La obra de la razón es ella misma; como unidad del ser y del obrar es lo que permanece y perdura.

Hegel, a la esencia espiritual que es el obrar de este individuo y el obrar puro en cuanto tal, que es fin *(Zweck)* y ser en sí, objetividad y sustancia todo en uno, a esta esencia espiritual la llama «la cosa misma» *(die Sache selbst)*. Pero justo en la medida en que la individualidad se relaciona con el concepto de «la cosa misma», vuelve a caer, enseguida, en las distinciones con las que en otras ocasiones había contrapuesto una cosa misma frente a sus accesorios contingentes y variados. Con ello, se enreda en contradicciones sin fin. No puede echar fuera los accesorios y quedarse solo con el núcleo de la cosa *(Sache)*, carente de propiedades. La autoconciencia, en cuanto individualidad racional, es su obrar y afanarse, es, ella misma, lo que viene dado tangencialmente y parece contingente. La razón como la cosa misma *(die Sache selbst)* no puede, en modo alguno, ser abarcada con el mismo pensamiento acerca de una cosa *(Sache)* que piensa, otras veces, acerca de cosas *(Dinge)* con propiedades, acerca de entes en procesos de movimiento y similares. Es un engaño en el que incurre la conciencia, y en el que hace incurrir a otros, el que ésta pretenda que le importa solo la pura cosa *(Sache)* y no su obrar en la cosa *(Sache)*. Una cosa *(Sache)*, en otras ocasiones, tiene su carácter de cosa *(Sachlichkeit)* también en el modo inmutable como puede ser vista desde muchos y variados aspectos, como aparece a una multitud de sujetos, esto es, a una intersubjetividad. La cosa *(Sache)*, por lo general, tiene ella misma el plural de los sujetos que la captan fuera de sí, es la misma cosa *(Sache)* idéntica, aunque muchos declaren y reclamen esta cosa *(Sache)* como suya. La individualidad de la razón no puede nunca ser una cosa misma que tenga el obrar

captador o formador fuera de sí, en un otro; y tampoco puede hallarse, sin más, frente a una pluralidad de sujetos.

Aquí se trata de una cosa *(Sache)* misma que abarca todo obrar en sí e incluye en sí a todos los sujetos. La cosa de la razón *(Vernunftsache)* es enteramente distinta a lo que son, por lo general, las cosas que son para la razón del individuo o para una intersubjetividad. «Es también engañarse a sí mismo y engañar a los otros el pretender que se trata solamente de la *pura cosa*; una conciencia que pone de manifiesto una cosa hace más bien la experiencia de que los otros acuden volando como las moscas a la leche que se acaba de poner sobre la mesa y que quieren saberse ocupados en ello» (300, 245); «... la realización es, por el contrario, una exposición de lo suyo en el elemento universal por medio del cual lo suyo se convierte y debe convertirse en cosa de todos» (299 s., 245). La individualidad es «... una esencia cuyo ser es el obrar del individuo singular y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato para otros o una cosa, que es cosa solamente como obrar de todos y de cada uno» (300, 245). A través de este curso del pensar, en el que Hegel alcanza el ser-cosa *(Sache-sein)* misma de la razón de una manera crítica, mediante una cuidadosa meditación y superación parcial del concepto habitual de cosa *(Sache)*, un curso del pensar en el que consigue una unidad del sujeto individual y el universal, si bien no se trata de una unidad quieta, sino más bien de una unidad inquieta y cargada de tensión de la voluntad individual y la voluntad universal, de la *volonté individuelle* y de la *volonté générale*; en definitiva, en este curso del pensar ha liberado, por un lado, la comprensión del ser de la razón sobre sí misma y la comprensión activa de su efectuar y de sus obras respecto de toda superposición de las intenciones que suelen ir dirigidas a cosas, y por otro, ha preparado una problemática que puede condensarse en la pregunta de cómo la razón, en su incansable aspiración a hallar leyes, puede devenir instancia legisladora o una que meramente examina leyes, o incluso, si acaso es posible que no sea ni una cosa ni la otra.

γβ)
La razón legisladora (los dos imperativos)

Las dos secciones que siguen llevan por título: «b. La razón legisladora» y «c. La razón que examina leyes». Estas partes podemos tratarlas ya solo de una manera abreviada y meramente alusiva. La individualidad racional, que es unidad de subsistencia y de sí mismo, de lo universal e individuos singulares, comprende en sí toda subjetividad y todos los sujetos singulares. Es «lo verdadero», que no quiere realizar *(realisieren)* algo en un medio ajeno, sino solo en su esfera propia. Es lo verdaderamente ético, la sustancia ética misma, que se pronuncia en el elemento de las instrucciones y las normas, de las apelaciones y los consejos. Hegel señala con dos ejemplos de imperativos éticos cuán poco legisladora es la razón. El imperativo *«Cada cual debe decir la verdad»* se trastrueca y torna contingente y sin validez sin más mediante el añadido: «*si* sabe la verdad» (303, 248). Pues con ello queda a merced de la duda, de la *skepsis,* del individuo el que éste se declare libre de la segura posesión de la verdad cuando le parezca provechoso saber poco o no saber nada en absoluto. El imperativo no puede ser elevado, sin tergiversar su sentido, a la exigencia de que saber es una obligación ética. Ciertamente, ello es un anhelo fundamental en el hombre, pero resulta cuestionable si, deseosos de saber, llegamos al conocimiento adecuado de lo que es correcto y bueno. La «sana razón», dice Hegel, no está afectada por escrúpulos y dudas, conoce el bien y lo dice sin más. El otro ejemplo es para Hegel el mandato *«Ama a tu prójimo como a ti mismo»* (304, 248). También aquí señala una tensión que enseguida se convierte en contradicciones cuando el amor del hombre individual al otro hombre individual queda puesto bajo la condición racional de

amar al prójimo con la razón y no con simpatía ciega. El cuidado del bienestar de los congéneres tiene lugar a través del Estado, en mayor medida en que podrían hacerlo individuos aislados. «Ahora bien, el obrar bien de un modo esencial e inteligente es, en su figura más rica y más importante, la acción inteligente universal del Estado…» (304, 249). Ambos imperativos son fundamentalmente solo «mandamientos», pero no «leyes». La sustancia ética proporciona el criterio para el enjuiciamiento de la utilidad de tales mandatos. Con el pensamiento del criterio se presenta el problema de si la razón puede «examinar» leyes y en qué medida.

γγ)
La razón que examina leyes

Como instancia examinadora, la razón no produce leyes, las toma según se presentan en una comunidad, en un pueblo, en una intersubjetividad marcada por un comportamiento grupal conjunto. Con una crítica radical de esta pretensión examinadora, Hegel trata la cuestión de la propiedad. En este sentido, desarrolla –a partir de la estructura de la cosa *(Sache)* utilizable como una utilidad para cada uno, el momento de que, a través del trabajo de elaboración, la toma de posesión y la adquisición sobre una base contractual, la propiedad privada adquiere un carácter general y universal y la propiedad colectiva encierra en sí una relación necesaria con el ser utilizado por el individuo; a partir de esta estructura desarrolla una dialéctica cuya culminación, aún en nuestro tiempo, con la lucha entre capitalismo y comunismo, queda lejos. La esencia espiritual, que la razón es en sí y para sí, es base única y verdadera de todas las leyes éticas. Éstas no tienen ninguna esencia propia fuera de la individualidad racional. Ellas son; son en la medida en que expresan lo que es y lo

que efectúa, la sustancia del mundo ético. «Y es en segundo lugar, una ley eterna, que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí, la absoluta *voluntad pura* de todos, que tiene la forma del ser inmediato» (310, 253). Cuando «comienzo a examinar, marcho ya por un camino no ético» (312, 255), afirma Hegel de forma concluyente.

Con ello, el largo movimiento de la razón ha desembocado en la confrontación de la individualidad con las gigantescas «Figuras de mundo de la conciencia», que Hegel alza ante nosotros, partiendo de los antiguos, en la siguiente gran sección de su obra, que lleva por título «El espíritu».

¿Es posible que Hegel haya exacerbado solo *un* momento del mundo, siguiendo la estela del *logos*, un momento *unilateral* del mundo, que ha tenido preponderantemente en vilo a la filosofía europea y *el que*, por ello, ha experimentado una elaboración diferenciada en la reflexión pensante, una reflexión de dos milenios y medio, mientras que el velado lado nocturno del mundo, por el que se nos van los muertos, el fundamento de todas las figuras, a su vez carente de figura, que precede a toda individuación, y que ha sido, ciertamente, barruntado por la poesía y la religión, apenas haya sido aprehendido por el concepto filosófico??[89]

El reino *abierto* y *descubierto* de las cosas singulares *(Einzeldinge)* y el encaje total que las reúne a todas ellas –y, finalmente, el movimiento del ser que fluye a su través– configuran el campo del pensar occidental desde Parménides hasta Hegel. El *fundamento cerrado, precedente a toda iluminación*, la *tierra*, es, sin embargo, *lo nuevo que ha de pensarse y a la vez lo más antiguamente experimentado en la filosofía* y *en el mito*. Ésta es la base desde la que, quizás, pueda hacerse posible algún día una confrontación con Hegel, tal vez siguiendo el mandato de Zaratustra: «¡Permaneced fieles a la tierra!».[90]

89 Aparecen dos signos de interrogación en el original. *(N. del T.)*

90 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en WW VI (Leipzig, 1923), pág. 13. [*Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003. *(N. del T.)*]

III.

Posfacio del editor alemán

Este libro ha sido elaborado a partir de las lecciones de Eugen Fink sobre la *Fenomenologia del espíritu* de Hegel. Fink hacía en ellas la «tentativa»[91] de tomar en serio la exigencia formulada por Husserl de ir «a las cosas mismas» y filosofar desde ellas a la hora de interpretar un texto de la historia de la filosofía. Lo que Fink dice de Hegel, a saber, que «Trabajando en la cosa, Hegel permanece en diálogo con...» (111, 123) vale también para su propio enfoque, de acuerdo con el cual en estas lecciones «acompaña el camino del pensar de Hegel» (126, 140) o (como también dice) lo «re-flexiona». El que la obra de Hegel pueda ser abierta y explicada con la ayuda de una interpretación fenomenológica podría entenderse como si debería aplicarse para esta empresa solo el instrumental desarrollado en la fenomenología, dado que la fenomenología misma suele ocuparse de otras «cosas» *(Sachen)* diferentes de textos filosóficos. Fink, sin embargo, deja muy claro que, en su comprensión, no es posible separar el método y la cosa. Más bien, a su juicio, es solo en la «aplicación» interpreta-

91 «Tentativa sobre Hegel» *(Versuch über Hegel)* era el título original de una serie de lecciones en la que iban a interpretarse también otras obras de Hegel. *(N. del T.)*

tiva del método fenomenológico a un texto filosófico significativo cuando únicamente la fenomenología está «cabe la cosa *(Sache)*»,[92] esto es, cabe sí misma. La cosa *(Sache)* de que se trata para Fink no es, pues, la «fenomenología» como documento de la historia de la filosofía presente en una forma lingüística fija, sino el filosofar, que en el libro ha encontrado solo su expresión secundaria. Consecuentemente, para Fink, la distancia histórica con Hegel cae ante la *epojé*. En el seguir el curso a la filosofía hegeliana acontece la filosofía de nuevo. Visto desde ahí, todo otro acceso es asimismo solo secundario, permanece cautivo en lo meramente histórico-historiográfico o en lo doxográfico. El texto hegeliano no debe ser condenado a la inapelable falta de vida del saber de los libros de texto a fuerza de una repetitiva «reiteración» y de la simplificación necesariamente ligada a ella. Muy al contrario, ha de ser despertado de nuevo, mediante la re-flexión a una vitalidad que potencialmente también es peligrosa. «Cabe decir que el filosofar, en su forma grandiosa, pertenece a los héroes del espíritu. Sin embargo, cuando nosotros nos adentramos en él, no podemos permanecer, cual bravos habitantes de la ciudad, en la seguridad de una explicación incuestionada del mundo, mientras contemplamos el combate del pensador. Aquí no hay ningún cronista de guerra desde una distancia segura, aquí los tiroteos son intensos en todas partes» (4, 6).

Un enfoque de interpretación como éste, que se entiende, frente a todos los otros posibles, como el «adecuado», ¿puede acreditarse como tal objetivamente sin elevar «la pura cosa *(Sache)* misma» –en el sentido de Hegel– al ideal? ¿No surge del hecho de que ciertos «procedimientos» *(Verfahren)* –como dice Fink de modo neutralizante– que arraigan en la fenomenología desarrollada por Husserl y con los que Fink está profundamente familiarizado en virtud de sus años de aprendizaje filosófico junto a su maestro, son empleados para re-flexionar el «procedimiento» de la «fenomenología del espíritu», la cual, por su parte, en

92 *Bei der Sache sein* tiene también el sentido de «estar concentrado en una cosa». *(N. del T.)*

cuanto a su pretensión, no tiene nada en común con la fenomenología husserliana; no surge de allí, acaso, forzosamente el peligro de igualar la fenomenología hegeliana a las otras o de aproximar, en gran medida, la fenomenología interpretadora a la hegeliana? ¿No se convierte acaso, al final, el texto de Hegel en un mero pretexto? Fink ha conocido, y también expresado, tal peligro. Emprendió la tarea de enfrentarse a él en su filosofar entre «proximidad y distancia». No es preciso pretender sacar algo de Hegel que se hubiera puesto allí antes, sino que en el re-flexionar *(Nach-denken)* se trata tanto del «re-», que viene después *(Nach-),* como del «pensar» *(Denken)*. Del «pero nosotros» de Hegel, que acompaña el devenir del espíritu desde la inmediata certeza sensible hasta la mediación absoluta en el saber y que re-flexiona *(nach-denkt)* y re-cuerda interiorizando *(er-innert)* este desarrollo, ha de distinguirse siempre el «pero nosotros» que re-flexiona sobre la «fenomenología del espíritu». La distancia científica no se olvida en la proximidad, si bien esta distancia no es la de la ciencia objetivante, una distancia que, aparentemente, solo quiere servir a «la cosa misma» y, en consecuencia, no es tampoco una distancia que permanezca siempre igual. Se trata, en esta interpretación, de un re-cordar interiorizando *(Er-innerung)* a la segunda potencia. La minuciosidad de la interpretación de algunos capítulos del texto hegeliano muestra cuándo la proximidad empieza a minimizar la distancia. Pero sigue habiendo una proximidad de la distancia o, también, una distancia de la proximidad. Y esto significa fundamentalmente que no se filosofa *sobre* Hegel, sino *con* él. Con Hegel habría que decir que la adecuación de la interpretación solo cabe demostrarse mediante el resultado.

¿Puede este adentrarse filosofando en el filosofar de Hegel acreditarse también en relación con interpretaciones caracterizadas como secundarias? Fink no rehúye la ocupación con la literatura secundaria. No la lleva a cabo, empero, como una confrontación abierta. Antes bien, se expresa el hecho de que hay otros posibles pensamientos acerca del texto de Hegel asumiendo sus argumentos, los cuales son introducidos mediante expresiones como «se dice» o «se ha querido decir» y criticados la

mayor parte de las veces únicamente en referencia a criterios hegelianos. Solo en una ocasión hay una confrontación directa, a saber, con la obra de Kojève. Hegel es defendido por principio frente a este tipo de intérpretes, que tratan de ganarlo para la filosofía de la conciencia o la identidad. La opinión de Fink es que con estas pretendidas afiliaciones no se gana nada, sino que, más bien, queda vedado el acceso al texto. De lo que se trata para Fink es de hacer visible, en la interpretación reflexiva, lo ontológico y lo cosmológico en el pensar de Hegel, esto es, de comprender los niveles del devenir consciente del espíritu y con ello, también, de la objetivación del saber como estaciones del «claro» *(Lichtung)* del ser. El ser, según Fink, no es pensado de forma unilateral desde la conciencia y su saber absoluto, pero tampoco el pensar es determinado de forma unilateral a partir del ser. Más bien, la conciencia (en el sentido abarcador que se hace presente también en Hegel) y su objeto surgen en la dialéctica del traerse-a-aparición *del* ser que en Fink lleva el título de «mundo». La filosofía del mundo de Fink, que ha expuesto explícitamente en sus obras y que es expuesta como una filosofía dirigida contra la tradición metafísica, configura el trasfondo para la interpretación de Hegel. Es al final solo desde ella como se hace enteramente comprensible por qué la «fenomenología» de Hegel es interpretada fenomenológicamente y por qué su pensar es caracterizado como cosmo-ontológico: pues la fenomenología aprehende el ser que viene a aparición; es, en sentido propio, *logos* de los fenómenos *(Phänomene)*. Con ello despunta también el distanciamiento de Fink respecto de la fenomenología de Husserl y se hace comprensible su crítica de Husserl, planteada en diferentes lugares.

Sin embargo, tampoco ante este trasfondo se hace el intento de interpretar la filosofía hegeliana de modo que se vea en ella una filosofía del mundo en el sentido de Fink o de adaptar la *Fenomenología del espíritu* en cuanto un paso previo a esta filosofía del mundo. Más bien, lo que ocurre es que, al re-flexionar el texto de Hegel, se examinan críticamente las posibilidades de la propia filosofía del mundo respecto de la filosofía hegeliana, la cual tiene para Fink un rango particularmente elevado. El punto en el que

coinciden de verdad las filosofías de Hegel y Fink no está, por tanto, en primer término, en la concepción positiva, sino que estriba, más bien, en el frente común contra la filosofía unilateralmente ligada al sujeto en especial desde Descartes; esto es, contra la filosofía en la que la sustancia devino sujeto o –como lo formula Fink en una conferencia temprana– en la que «el ser [...] es puesto en una relación interna con la *razón* en cuanto *esencia del hombre*».[93] En esta conferencia, la filosofía del idealismo alemán queda vista justamente bajo «... la perspectiva de un intento de superar la relación *parcial* entre ser y sujeto».[94] Como puede verse a partir de las lecciones, esta cita parece que va ante todo por la filosofía de Hegel. Para dejar claro qué es lo que está en juego en esta superación, en la interpretación re-flexiva, Fink contrasta los pensamientos de Hegel tanto con estas otras filosofías (en representación de ellas, se presentan los nombres de Descartes y Kant), como con una comprensión «cotidiana» del mundo, acuñada esencialmente por estas filosofías y por cuyos prejuicios inveterados se dejan guiar, en gran medida, según Fink, los intérpretes secundarios. Esta conciencia cotidiana configura, en cierto modo, un tercer «pero nosotros», que ha de superarse con Hegel. Mediante complejos análisis fenomenológicos, estas posiciones quedan iluminadas en toda su unilateralidad. Con un «juego de fuerzas» dialéctico, que casi recuerda a Hegel, es llevada a cabo la trama dramática de la superación de estas relaciones de cara al mundo *(Weltverhältnisse)* no verdaderas, que son necesarias para el desarrollo de la conciencia y se saca a la luz lo ontológico en el pensar hegeliano en cuanto verdad posible.

La crítica de Fink a Hegel, que va aún más allá de esta verdad y su posible superación a través de la filosofía del mundo, esto es, el aspecto de la distancia en la proximidad, puede que

93 «Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie», en Eugen Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, editados por F.-A. Schwarz, Friburgo y Múnich, 1976, pág. 30.

94 *Ibidem*, pág. 31.

no resulte siempre del todo nítida en estas lecciones. ¿No será que Hegel sí fracasó en lo de «superar la relación *parcial* entre ser y sujeto»? ¿Por qué había de fracasar su intento? Fink no ofrece ninguna respuesta directa a esta pregunta, puesto que una respuesta dada de forma convincente solo habría sido posible sobre la base de contrastar la filosofía hegeliana con la suya propia, con lo que se habría ido más allá de la tarea autoimpuesta de una interpretación fenomenológica del texto de Hegel. Fink permanece fiel a la proposición fenomenológica fundamental que ha descrito en la conferencia antes citada de la manera siguiente: «El fenomenólogo que está comenzando vive muy penetrado de la voluntad de empezar sin prejuicios, esto es, sin otorgar validez *de antemano* a ninguna creencia, ninguna opinión ni ningún saber sobre las cosas, sino de sustraer todas las creencias, opiniones y saberes sobre las cosas del encuentro con el ente mismo».[95] Sin embargo, ya el enfoque interpretativo, consecuentemente sostenido, de entender cosmo-ontológicamente la *Fenomenología* de Hegel, indica que esta obra le otorga un lugar destacado en la historia de la superación de la metafísica. En este contexto, la interpretación de las diversas manifestaciones del idealismo tiene un significado que no puede ser pasado por alto (*cf.* lección 20). Algunos elementos indican, además, que la interpretación de Hegel no quiere ser solo un comienzo y seguir siéndolo, sino que se apunta a una meta que está más allá de la de saber acerca del texto hegeliano. Se apunta, en este sentido, a que la cosa *(Sache)* misma, por tanto, no está en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y tampoco en un mero reflexionar sobre ella. Desde la perspectiva de esta meta, también Hegel habría de ser «desenmascarado» entonces como metafísico. ¿Acaso Hegel no satisface la exigencia formulada por él mismo? Fink no se decide en este texto por una respuesta decisiva a la cuestión que nos ocupa, y ello no solo porque la *Fenomenología del espíritu* no sea interpretada hasta su término, sino porque un juicio a este respecto ha de ser leído a partir del reflexionar mismo. Pues solo

95 *Ibidem*, pág. 34.

cuando esto último se lleva a cabo con éxito es cuando puede darse por felizmente concluida la interpretación fenomenológica hecha desde el punto de vista de la proximidad y la distancia. Hay, ciertamente, también indicaciones más directas. En la conferencia que hemos citado en varias ocasiones, se le reprocha a la filosofía de la conciencia el «pasar por encima de la experiencia» del «conocimiento óntico».[96] Desde la perspectiva de este reproche, las citas de Nietzsche, introducidas en contraposición a Hegel, adquieren una función significativa, en especial la que procede del discurso preliminar de Zaratustra: «... ¡permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas supraterrenales!». Desde este punto de vista es desde donde ha de leerse también la interpretación, llamativamente minuciosa, de la «conciencia desventurada». Este aspecto, siempre presente en el trasfondo de una distancia verdadera, interesará preferentemente al lector que lea la interpretación hegeliana como una interpretación *de Fink*. Y es que las lecciones sobre Hegel continúan consecuentemente el camino ya marcado en la conferencia antes citada y éste alcanza incluso ya una primera cima por cuanto la allí mencionada «tentativa» sobre el idealismo es ahora puesto a prueba en uno de sus textos principales. El libro sobre Hegel supone, en este sentido, un hito en el camino del pensar de Fink. La proximidad, por el contrario, servirá a aquel que desee usar el libro de Fink como comentario a la que bien puede ser la obra más difícil de Hegel. Dada la escasez de comentarios a la *Fenomenología del espíritu*, el libro de Fink es todo un *desiderátum* y es de lamentar que acompañe el curso del pensar de Hegel solo hasta la conclusión de la parte dedicada a la razón, así como que no trate todas las partes con la misma minuciosidad. La proximidad de la interpretación fenomenológica con el pensar hegeliano hace de este comentario, además, una importante clave. Sin embargo, no debería olvidarse que se trata de un libro de la proximidad *y* la distancia. El comentario, pues, no pretende solo explicar los pensamientos hegelianos y hacerlos con

96 *Ibidem*, pág. 31.

ello más comprensibles, sino que es a su vez filosofía en sentido genuino y, como tal, exige su propio esfuerzo.

Las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel fueron impartidas por Fink por primera vez en el semestre de invierno del curso 1948-1949 en Friburgo. La presente publicación se basa en la segunda versión de las lecciones, pronunciadas en dos semestres, desde el semestre de invierno de 1966-1967 hasta el semestre de verano de 1967. Frente a la primera concepción, que aún está disponible en su forma original, la segunda versión, preparada para la imprenta por el propio Fink, está por un lado abreviada y por otro ampliada. Las lecciones en un semestre abordan toda la *Fenomenología* y cuentan, además, con una introducción de seis clases dedicada a la situación histórica, la actualidad y la problemática de la filosofía de Hegel, que fue eliminada por Fink en la segunda versión, la cual comienza inmediatamente con la interpretación de la «Introducción» de Hegel. En el curso del semestre de invierno de 1948-1949, al final de la 22ª sesión, se concluyó la interpretación de la «Autoconciencia». Desde la 23ª sesión hasta la 28ª, fueron abordadas, a grandes rasgos, las partes «Razón», «Espíritu», «Religión» y «El saber absoluto». El punto esencial se encuentra en la problemática del saber absoluto. Fink apunta, en este contexto, también a la continuación en la *Lógica*. En la última lección, la 28ª, se desarrollaron, además, criterios para una contraposición con Hegel, los cuales resultan de interés por cuanto expresan la distancia con mayor nitidez que en la segunda versión. Que una frase importante, extraída de este contexto, sirva de explicación y confirmación de las tesis sostenidas anteriormente: «Hegel piensa el ser que se abre paso a lo abierto del mundo; el ser que en todo lo efectivamente real pre-esencia *(anwest)* y que, con todo, no es un mero conjunto por antonomasia o la suma de las cosas; piensa lo infinito y enfoca en ello el estado de abierto del ser de cara al mundo, que incluye en sí a todas las cosas y está por encima de todas. Pero Hegel, con los medios de su filosofía, no es capaz ya de pensar el horizonte abarcador que engloba lo infinito y lo finito, el mundo, con la suficiente originariedad. Un diálogo con Hegel debe necesariamente plantear de nuevo la pregunta por «el mundo y la finitud» (MS 192).

La segunda versión está dividida en 31 lecciones, pero interpreta el texto solo hasta el final de la «Razón». Así pues, Fink ha eliminado el comentario introductorio ulterior a esta parte y elaborado el conjunto de lecciones para dos semestres de tal manera que, respecto a la primera versión, tenemos que la parte de la «Razón» es tratada con tanto detalle como se le dedicaba ya a las partes de la «Conciencia» y la «Autoconciencia» en la primera versión. La «Razón» fue tratada en el semestre de verano de 1967 y representa, de acuerdo con la caracterización de Fink, la segunda parte de las lecciones. El que sea la segunda versión la que se haya publicado viene legitimado únicamente por la intención misma de Fink, que se hizo visible en la elaboración del trabajo. Por lo visto, le importaba sustituir la interpretación algo más amplia de toda la tercera parte de la *Fenomenología* por un comentario, más rigurosamente orientado según el texto, de solo la primera parte (la «razón» en sentido restringido).

Ambas partes se encuentran escritas a máquina y no presentan grandes dificultades de legibilidad. La tarea del editor consistió, en primer lugar, en corregir las erratas y comprobar las citas. Por principio, no se ha alterado en nada el estilo debido al carácter oral de las lecciones. Asimismo, se han conservado ciertas particularidades típicas de la ortografía. Un problema no tan fácil de resolver se dio a raíz del modo de citar de Fink: o bien citaba de memoria o bien empleando diferentes ediciones. Nos pareció razonable unificar el criterio fundamentalmente, con el objeto de facilitar el uso del libro como comentario. Por ello, se transcribieron todas las citas a partir de la edición crítica de Johannes Hoffmeister en la *Philosophische Bibliothek*. Las citas que no proceden del texto editado por Hoffmeister están indicados en notas a pie de página.[97]

97 Nosotros, para la traducción, hemos optado por la versión ya añeja de Wenceslao Roces. Dejando a un lado el hecho de que ésta ha sido y es discutida, hemos abogado por ella, ya que es, con todo, la más conocida y extendida. *(N. del T.)*

Una dificultad aún mayor se presentó en lo tocante a la división del texto. Junto a la división en dos grandes partes repartidas en dos semestres (I. «Introducción» hasta «Conciencia desventurada»; y II. «Razón»), no hay en el manuscrito más que una división en lecciones por horas de clase, división que se ha mantenido y marcado con cifras árabes. Frente al manuscrito, en el que la primera lección de la segunda parte lleva la cifra 1, en la presente ordenación se ha abandonado la bisección y se ha establecido una numeración continua (en vez de II/4, es 19). A partir de una división muy amplia de las horas de las lecciones de 1948 quedó de manifiesto que el mismo autor había previsto una división específica del texto de acuerdo con el índice de contenidos de Hegel. Esta intención se tomó como vinculante de cara a la presente edición y la división se instauró de la forma siguiente: la secuencia A-D se corresponde con la división del texto de Hegel establecida por Hoffmeister. En esta secuencia, dado que en Hoffmeister la «Introducción» no dispone de ninguna indicación propia mediante una letra, tenemos que en el texto de Fink «A» se corresponde con la interpretación de la «Introducción», «B» con la parte «A» en Hegel («Conciencia»), «C» con la «B» («Autoconciencia») y «D» con la «C» (AA) («Razón»). La parte «B» está, a su vez, divida en «a)» («La certeza sensible»), «b)» («La percepción»), y «c)» («Fuerza y entendimiento»), correspondientes a las partes de Hegel-Hoffmeister «AI», «II» y «III». «Cd» se corresponde a «BIV» en Hoffmeister. La división ulterior de Hoffmeister de la segunda parte en «A» y «B» queda reflejada como «α» y «β»; α no se corresponde, empero, por su contenido, enteramente a «A», puesto que en la 16ª lección se abordan ya partes de «B» («Estoicismo, Escepticismo»). La parte «Razón» (C(AA)) está subdividida en Hoffmeister con la cifra «V» y con «Aa-c»; «Ba-c»; «Ca-c». Una división aún más minuciosa es llevada a cabo solo en «Aa» y «Ac». «C (AA) V» se corresponde, en nuestra división, con «De»; «A-C» con «α)-γ)»; «Aa» con «$\alpha\alpha$)», etcétera.

Asimismo, cada una de las lecciones recibió una indicación de su contenido de acuerdo con la exposición de Fink para la primera versión, con el objeto de facilitar la localización de los

lugares del texto de Hegel que eran comentados y para hacer superfluo un registro. Para ello fueron mayormente empleadas las voces de Hegel. No se aspiraba, empero, a un desglose completo de cada una de las lecciones. Tampoco habría tenido sentido, dado que Fink mayormente retoma problemas ya tratados para enlazar el curso del pensar que sigue con ellos. La incorporación de estos enlaces en el resumen de los contenidos solo habría traído como consecuencia la falta de claridad en la disposición del conjunto. De lo que sí se trataba, sin embargo, era de hacer visible el avance en la interpretación del texto hegeliano. Con los principios de división explicados anteriormente, fue posible mantener las diferentes lecciones como unidades fundamentales concluidas en sí mismas. Un anexo conclusivo, elaborado para las lecciones del semestre de invierno de 1966-1967, fue adjuntado a la última lección, sustituyendo unas efímeras palabras finales. Recapitulaciones bajo cambiantes puntos de vista, requeridas como estaban por el hecho de ser lecciones, debieron permanecer, dado que, sin cesar, también llevan hacia adelante. Únicamente las dos lecciones en las que se trata con materia de varios subapartados (Hoffmeister C (AA) V Bb-Ca-c) tuvieron que ser subdivididas. La foliación indicada no se refiere, pues, en estas lecciones, solo al comienzo de la clase, sino también al comienzo de la sección del texto dentro de la lección correspondiente.

Hay una dificultad, empero, que no permitió ninguna solución plenamente satisfactoria. Fue el resultado del hecho de que Fink, como acto inaugural del semestre de verano de 1967, hizo preceder a la segunda parte de las lecciones («Razón») una introducción general para los nuevos asistentes, que interrumpía el comentario continuado del texto de Hegel. En tres horas, por un lado, se recapitulan, de forma abstracta, ideas fundamentales de las lecciones previas. Por otro lado (y principalmente), se plantean reflexiones fundamentales que también son válidas para la primera parte de las lecciones. Resultaba perturbador que para la publicación se mantuviera, tal y como estaba, esa introducción, concebida como una concesión; tanto más cuanto Fink atribuía mucha importancia, justamente, al re-flexionar continuo

del texto de Hegel. Sin embargo, debido a las significativas y fundamentales reflexiones, una eliminación sin sustituto tampoco resultaba defendible. En la recapitulación que aquí presentamos se ha intentado una vía intermedia, que quizás pueda esperar aprobación. Los pensamientos generales que se refieren al conjunto de la obra sobre Hegel fueron agrupados como «notas previas aclaratorias», provistas de la cifra romana I, antepuestos a la interpretación propiamente dicha. Las recapitulaciones se convierten, así, en anticipaciones abstractas. Para la legitimación de este proceder cabe aún referir que el mismo Fink, en estas lecciones (y casi nunca en otras partes), hace referencias a pensamientos del «Prólogo» de Hegel, el cual, a su vez, pertenece también solo indirectamente a la *Fenomenología* en sentido propio. El texto persiste en su forma original. Se hubo de eliminar una frase debido a la referencia directa al capítulo sobre la razón, pero ésta se pudo emplear luego en lugar de una frase reflexiva de la cuarta lección (ahora la 19ª) que precisó ser cortada.

Cabe mencionar otra intervención de menor calado. Solo raras veces Fink ha dividido las lecciones en párrafos, sobre todo en la primera parte. Correspondiendo a la subdivisión de las diferentes clases en el índice de contenidos, se introdujo (siempre que pudiera sostenerse) un punto y aparte en aquellos lugares en los que se daba un salto en la interpretación.

La señora Susanne Fink prestó una colaboración esencial en la puesta a punto del texto. Quede expresada aquí nuestra encarecida gratitud por su ayuda.

JANN HOLL
Friburgo, febrero de 1977